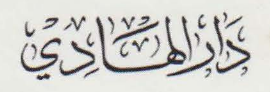
فلسفة الدين والكلام الجديد

التسامح
ليس منّة أو هبة

حسين نصر | ابو القاسم حاج حمد | ماجد الغرباوي
رضوان السيد | عبد الله ابراهيم | محمد حسن الامين
محمد سبيلا | عبد المجيد الشرفي | محمد مجتهد شبستري
هاني فحص | غالب حسن الشابندر | مصطفى ملكيان



فلسفة الدين والكلام الجديد
سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد
رئيس التحرير
عبدالجبار الرفاعي

التسامح ليس منة أو هبة

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م



الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

التسامح ليس منة أو هبة

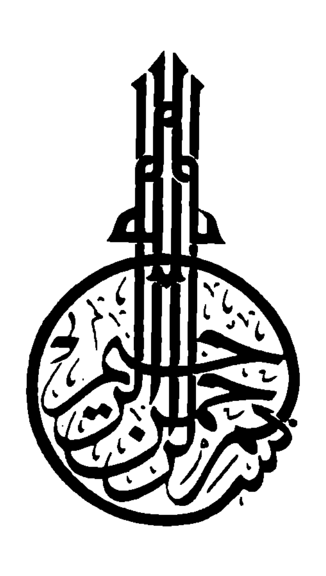
حسين نصر	ابوالقاسم حاج حمد	ماجد الغرباوي
رضوان السيد	عبدالله ابراهيم	محمد حسن الامين
محمد سبيلا	عبد المجيد الشرفي	محمد مجتهد شبستري
هاني فحص	غالب حسن الشابندر	مصطفى ملكيان

اعداد

عبد الجبار الرفاعي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد





تحرير التدين من الكراهية

عبد الجبار الرفاعي

في الادبيات المتداولة لدى الاسلاميين يجري خلط بين الاسلام بمعنى نص الكتاب، والاسلام بمعنى التراث المدون للمسلمين عبر التاريخ، والاسلام بمعنى التجربة التاريخية للاجتماع الاسلامي، وما اكتنفها من انتصارات وصراعات وهزائم، وما شاع في حياة المسلمين من تقاليد وممارسات متنوعة. فيغدو الدفاع عن الاسلام احيانا دفاعا عن بروتوكولات القصور السلطانية، او دفاعا عن الاكراهات المختلفة في الحياة الاسلامية. وتتسع دائرة المقدس فتشمل الماضي بأسره، من دون تمييز بين خيره وشره، وعدله وظلمه، وحسنه وقبحه، ويتحول الأعلام الذين عاشوا في تلك العصور، من المتكلمين، والفلاسفة، والعرفاء، والمتصوفة، والفقهاء، والمفسرين الى كائنات متعالية على التاريخ، ويتعاطى الكثيرون مع آثارهم وكأنها نصوص أبدية خالدة، لا تختص بزمان او بيئة حضارية معينة.

ومن الواضح ان الرؤية الكونية وصورة الاله، ونمط صياغات المفاهيم، والاحكام، والمواقف السائدة، فيما كتبه المسلمون من مدونات ومؤلفات، تلتبس بطبيعة الظروف والاحوال والظواهر السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، فولادة وطغيان استبداد الخلفاء والسلاطين، منذ العصر الاموي الى آخر سلطان عثماني، رسخ صورة للاله طمست رحمته ورأفته وعفوه وجماله وجلاله، الذي يتجلى مشرقا في النص القرآني، وجرى تهميش واقصاء لآثار العلماء، الذين لايتطابق موقفهم مع هذه الرؤية، لانها كانت تفصح عن اجتهادات تسعى لمقاربة تلك الموضوعات من منظور مختلف، وتفضي الى اكتشاف الابعاد الانسانية في الدين، والاعلان عن ان احتقار الآخر أو عدم احترامه، لا صلة له بالدين، لان، «الدين هو الحب والحب هو الدين» حسب تعبير الامام محمد بن علي الباقر(ع). وعلى هذا ينبغي التمييز بين الاسلام الامبراطوري، الاسلام الذي نشأ وترعرع في

البلاطات والقصور السلطانية، واسلام الموت والكراهية، الاسلام الذي يختزل الدين في طاحونة للقتل الشنيع، كما فعل في كربلاء والكاظمية في العاشر من محرم سنة ١٤٢٥هـ وما فعل في الكنائس وبيوت العبادة المسيحية في بغداد وغيرها، وبين الاسلام القرآني المبرأ من ذلك.

هجاء الحياة وتمجيد الموت

وهب الله الحياة للانسان، فصارت مناط الاستخلاف والأمانة، وبالتالي المسؤولية، وارتكزت عليها وانبثقت منها كل مكاسب البشرية وابداعاتها وتعبيراتها. وتحرص الاديان عادة على احترام الحياة، وربما تقديسها، وتتطلع الرسالات السماوية الى تطهير الحياة من القلق، وبث الطمأنينة والسكينة في روع الانسان، عبر ترسيخ النزعة الروحية والاخلاقية، وتكريس المضمون الرمزي للعالم، والكشف عن مظاهر الانسجام والاتساق بين الانسان وما حوله، وتحريره من الاغتراب الكوني، ومن كل ما من شأنه ان يسلخه وينفيه من هذا الوجود.

غير ان الحياة تغدو لعنة، وأية محاولة للتشبث بها، والسعي لعمارتها، والتنعم بطيباتها، تصبح منافية للفهم السلفي للدين، ذلك الفهم الذي يتمحور خطابه على هجاء الحياة، وتمجيد الموت، ولعن المباهج، وأسباب الفرح والغبطة والمسرة، بل مسخ الذوق الفني، وتجاهل الابعاد الجمالية في الكون. ان التعامل مع الحياة بهذا المنطق، هو مصدر الشعور بالاحباط والفشل، وهو الذي يقود الى العنف، والرغبة في تدمير الحياة، وتحطيم كل شيء ينتمي اليها. حين تهيمن ثقافة الموت على وجدان الانسان، تنطفئ جذوة الحياة في نفسه، ويفتقد القدرة على المساهمة في البناء، ولايتقن اية حرفة سوى تقديس الحزن، وصناعة الموت، فتندثر طاقاته، وتتعطل قابلياته، وتتبدد امكاناته ومواهبه بأسرها. وليس هناك درب يقودنا الى الحياة، ويعيد قطاعات واسعة من الشباب الى العالم الذي افتقدهم، سوى اشاعة فهم عقلاني جريء للدين، يخترق الادبيات الجنائزية في تراثنا، التي تكثف حضورها في الخطاب السلفي اليوم، كما يخترق ما راكمته تجربة الاجتماع الاسلامي من اكراهات

ومظالم وصراعات مختلفة، عملت على تبلور مفهومات وفتاوى مشبعة بتلوينات تلك التجربة. لقد باتت الحاجة ملحة الى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العنف والكراهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأن الكثير منها يكمن في الفهم الخطأ للدين، والجهود الحثيثة للأصولية السلفية في تعميم هذا الفهم وتعزيزه. ومن الضروري عدم التوقف عند دراسة مضمون الخطاب، وانما يجب تحليل خطاب الجماعات الاصولية، ودراسة الآليات الخطابية، التي تنتج العنف، وتمتدح الكراهية، ذلك ان اللغة ليست أداة محايدة في بيان المعاني، بل اللغة فى حراكها التواصلي والاجتماعي، كما تجسدها النصوص، هي فضاء من الفضاءات الاجتماعية يخضع لحركية خاصة، ينبغي ان تحلل من داخلها[1]. وعلى حد تعبير نيتشة، فإن كل كلمة هي عبارة عن حكم مسبق.

ان مراجعة عاجلة لنموذج من الادبيات السلفية، سترينا بوضوح كيف ان هذه الادبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر، وانحصار اسلوب التعاطي معه بالقتل والابادة، فانها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة، حتى يخيل لمن يستمع الى منابر هذه الجماعات، او يقرأ بياناتها، انها تتحدث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، وخلفياتها ومسبقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس. انه دين مشبع بالاكراهات، ينفي الروح التطهرية للدين، ويمسخ ما يختزنه من معان سامية، ويفرغه من محتواه العقلاني، ويحيله الى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة، تستنزف الطاقة الحيوية الابداعية لرسالة الدين، وتفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفهومات وافكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيره عبئا ينوء الناس بحمله، ويعطل دينامية التطور في الاجتماع البشري، ويستدعي القيم الرديئة للبداوة، فيبعثها من جديد، ويتبناها، ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعا اسلاميا، بوصفها تمثل الهوية والاصالة، فيما هي في الحقيقة ليست الا تمثلات وتعبيرات وتقاليد، لبيئة محلية صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآن، ونعتها بتسميات قدحية، وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الانسانية.

لااكراه في الدين

مما لاريب فيه ان حق الحياة من الحقوق المصونة المحترمة لكافة البشر، بقطع النظر عن أجناسهم وثقافاتهم ومعتقداتهم، وان عدم الايمان أوالكفر وحده لايصلح ان يكون موضوعا للحكم بالاعتداء على شخص أوقتله، وان الأصل هو براءة الكل من العقوبة الدنيوية، واثبات اية عقوبة بحاجة الى دليل. ذلك ان المعتقد امر جوانحي باطني، وليس امرا جوارحيا خارجيا، وان تحققه وحصوله ليس باختيار الانسان، بمعنى ان العالم الجواني الداخلي لايمكن فرضه بالقسر، باعتباره عالم الحرية.

يصرح العلامة الطباطبائي في تفسير «لااكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» ان الآية في مقام بيان «نفي الدين الاجباري، لما ان الدين، وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها اخرى عملية، يجمعها انها اعتقادات، والاعتقاد والايمان من الامور القلبية التي لايحكم فيها الاكراه والاجبار، فان الاكراه انما يؤثر في الاعمال الظاهرية، والافعال والحركات البدنية المادية، واما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب اخرى قلبية، من سنخ الاعتقاد والادراك، ومن المحال ان ينتج الجهل علما، أوتولد المقدمات غير العلمية تصديقا علميا، فقوله«لااكراه في الدين» ان كان قضية اخبارية حاكية عن حال التكوين، انتج حكما دينيا بنفي الاكراه على الدين والاعتقاد، وان كان حكما انشائيا تشريعيا، كما يشهد ماعقبه تعالى من قوله «قد تبين الرشد من الغي»كان نهيا عن الحمل على الاعتقاد والايمان كرها، وهو نهي متك على حقيقة تكوينية، وهي التي مر بيانها. ان الاكراه انما يعمل ويؤثر في مرحلة الافعال البدنية دون الاعتقادات القلبية... وبعبارة اخرى العقيدة بمعنى حصول ادراك تصديقي ينعقد في ذهن الانسان ليس عملا اختياريا للانسان حتى يتعلق به منع او تجويز او استعباد او تحرير، وانما الذي يقبل الحظر والاباحة هو الالتزام بما تستوحيه العقيدة من الاعمال، كالدعوة الى العقيدة...»[٢]. ويصف القرآن الايمان بأنه رشد وحق، وان ماسواه زيغ وغي، والرشد هو الأمر الواضح الجلي، الذي لايجبر عليه الانسان، ويبدو ان الآية تقرر حقيقة عامة شاملة لكل انسان، ومع كل معتقد، فانه لايمكن فرضه، مثلما لايمكن خلعه وسلخه منه. أي «انطلاقا من الاطلاق الذي تفيده الآية، لم

يقصر القرآن الكريم حرية العقيدة وعدم الاكراه على الدين الاسلامي، بل أعلن عن انتفاء كل اشكال الضغط والاكراه موضوعيا عن كافة الأديان والعقائد والافكار، وذلك بالنظر لالغاء خصوصية المورد، أي ان مثل هذه الحرية المتصلة طبيعيا وذاتيا بماهية البشر، مما لايمكن وضعه ولارفعه ».[٣] وهذا يعني ان المعتقد مالم ينبثق الايمان به من قناعة وجدانية، وارادة قلبية، لايمكن ان يلامس شغاف الفؤاد. وكل الأنظمة الشمولية، التي تفرض نسقا ايديولوجيا مغلقا على مواطنيها، انما تعمل على تفشي ظاهرة النفاق، وهي تحسب انها دمجت كافة المواطنين في النسق الاعتقادي الذي اختارته لهم، ذلك ان المعتقد ليس بمثابة الثوب الذي يلبس ويخلع بسهولة. وفي مثل هذه البلاد تشيع عادة عقيدة ظاهرة، وهي ماتريده السلطة، بينما يخفي الافراد معتقداتهم، التي باتت واحدة من مكونات هويتهم الباطنية. وفي آيات اخرى يتحدث القرآن ايضا عن هذه المسألة، ويجليها بوضوح، كما في قوله تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»[٤]. هنا اشارة الى المشيئة الالهية التكوينية الحتمية، التي بموجبها يمكن ان يجعل الله جميع سكان الأرض مؤمنين بالقسر، ولكنه تعالى انكر ذلك مستفهما، بأن مثل هذه الحالة لاتليق بالانسان، وكما انه سبحانه لم يلجأ لذلك، فهو ينبه النبي ان لايحزن أو يقلق، عندما لا يؤمن بعض الناس، لأن المورد خارج اطار الاكراه. وان الايمان موكول للانسان، فبوسعه اختيار ماترسو عليه قناعاته، ومايرتضيه قلبه، ومايستسيغه عقله.

وفي مجموعة آيات يتحدث القرآن عن حرية كل فرد في اختيار السبيل الذي ينشده في الدنيا، كما في قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا»[٥]. تقرر الآية بصراحة ان الايمان والكفر يرتبطان باختيار الانسان وارادته، من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، ولا تشير الى عقاب، أو توبيخ، أو تحقير واهانة، دنيوية، بل تقتصر على الاشارة الى الاستحقاق الاخروي للظالمين المعاندين. وهكذا الآية «قل ياأيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل»[٦]، والآية

«انا انزلنا عليك الكتاب بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وماانت عليهم بوكيل»(٧).

وبالرغم من ان القرآن لايساوي بين الهدى والضلال، لكنه يمنح الانسان حرية في الاختيار، ولايلزمه بأحدهما خاصة، لأن المعاد يترتب على هذه الحرية، وليست هناك مسؤولية وحساب مع سلب الاختيار في الدنيا. وفي طائفة غيرها من الآيات يحدد القرآن نمط دعوة الرسول الآخرين الى الدين، فيصفه بأنه (مذكر، ومبشر، ومنذر، وشاهد، وسراج منير، ورحمة للعالمين، وماعليه الا البلاغ، وليس بمسيطر، وليس بجبار....).

«فذكر انما انتَ مذكرٌ. لستَ عليهم بمسيطر »(٨).

«نحن اعلمُ بما يقولونَ وما انتَ عليهم بجبارٍ فذكّرْ بالقرآنِ من يخافُ وعيد»(٩).

«وما ارسلناكَ الا مبشراً ونذيراً. قل ما اسألُكُم عليه من أجر الا مَن شاءَ انْ يتخذَ الى ربهِ سبيلا. وتوكلْ على الحيِ الذي لايموتُ وسبّحْ بحمدِهِ وكفى به بذنوب عباده خبيرا»(١٠).

«وإنْ مَا نُرينَّكَ بعضَ الذي نَعِدُهُم او نَتَوَفينَّك فَانما عليكَ البلاغُ وعلينا الحساب»(١١).

«ما على الرسولِ الا البلاغُ واللهُ يعلمُ ما تبدون وماتكتمون»(١٢).

«وبالحقّ أنزَلناهُ وبالحقّ نزَلَ وماأرسَلناكَ الا مبشّراً ونذيراً»(١٣).

«ومماارسلناك الا رحمةً للعالمين»(١٤).

«يا ايها النبيُ انا ارسلناكَ شاهداً ومبشراً ونذيراً »(١٥).

«وماأرسلناكَ الا كافةً للناسِ بشيراً ونذيراً»(١٦).

«انا ارسلناكَ بالحقّ بشيراً ونذيراً»(١٧).

«فانْ أعرضوا فما أَرسلناكَ عليهم حفيظا»(١٨).

«انا ارسلناكَ شاهداً ومبشراً ونذيراً»(١٩).

اذن وظيفة النبي تتلخص في التذكير بالبينات والهدى، وابلاغ الحق، والشهادة، والتبشير بالنعيم، والانذار بالخسران، في حالة الجحود والعناد، وانه سراج يضيئ الطريق، ورحمة للعالمين. وبموازاة ذلك ينبهه الله الى انه ليس له سلطان في اكراه

الناس على الايمان، فهو «ليس بمسيطر، ولاجبار، وانما رحمة للعالمين». فاذا كان النبي(ص) وهو صاحب الرسالة، لم يفوّض في اجبار الناس واكراههم، فكيف يفوض غيره بذلك؟! وان كان ذلك ليس من وظائف النبي، فكيف يسوغ لاتباعه سلب حرية الناس، ومصادرة حقهم في اختيار المعتقد؟!

وكذلك ينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدسة في الأديان، في ان سوره تبدأ بـ«البسملة»والتي تحتسب آية من السورة، حسبما ذهب جماعة من المفسرين والفقهاء، وتشتمل البسملة على صياغة بليغة لبيان مفهوم الرحمة، أوهي تكثيف دلالي لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

ويرى بعض المفسرين ان كل بسملة هي آية، لها معنى معين،يخص كل سورة تتصدرها، أي انها آية تختص بتلك السورة، ومعناها يتنوع بتنوع السور، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة وما يتحصل من غاياتها. وبعبارة اخرى ان افتتاح كل سورة بالبسملة يعني ان الرحمة المشبعة بالبسملة حاكمة ومهيمنة على مضمون السورة واغراضها، فان كان المضمون اخلاقيا ينبغي ان يكون متقوما بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائديا أو غيره. فتقديم نص كل سورة بما تشتمل عليه البسملة من رحمة، يشي بأن كافة المضامين المسوقة في آيات القرآن تتأطر بمضمون البسملة، وهي بمثابة البوصلة التي تحدد وجهتها، وتصوغ الفضاء الروحي القيمي للسورة وللقرآن بمجموعه.

لقد لاحظت ان كلمة«الرحمة» ومشتقاتها تكررت في القرآن اكثر من ٣٣٠ مرة، ما خلا ما ورد من تكرار البسملة في السور ١١٤ مرة، وبناء على القول بأن البسملة آية من كل سورة، وورود «الرحمن الرحيم» في كل بسملة، يفوق عدد مرات ذكر الرحمة ومشتقاتها في القرآن ٥٥٠ مرة. وهي ظاهرة دلالية تستحق العناية والتدبر. حتى وصف القرآن الكريم النبي محمد(ص) بأنه رحمة، وذكر بصراحة ان هذه الرحمة عامة، لاتختص بفرقة أوجماعة، وانما هي شاملة لكل العالمين «وماأرسلناك الا رحمة للعالمين». ومما لاريب فيه انه حيثما كانت الرحمة فلا كراهية ولااكراه، ذلك ان الكراهية من لوازم العدوان والنقمة، بينما الرفق والعطف والرأفة والعدل

والاحسان من لوازم الرحمة. فاذا كانت الرحمة وتوابعها تستوعب هذه المساحة من القرآن، لماذا يتغافل عنها اولئك الذين يختصرون الاسلام بالقتل والموت، وينصبون انفسهم ناطقين باسم الله في الأرض، من دون ان يتدبروا آيات الله ويفقهوا كتابه، كتاب المحبة والرحمة؟!

الهوامش

(١) د. محمد الحداد. حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي. بيروت. دارالطليعة، ص٥.

(٢) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الميزان في تفسير القرآن. بيروت:مؤسسة الأعلمي، ج٢: ص٣٤٧. وج٤: ص ١٢٠.

(٣) الشيخ الدكتور مهدي حائري يزدي. الاسلام وميثاق حقوق الانسان. حولية «مكتب تشيع» العدد ١٩٦٢،٤، ص٦٧- ٧٦.

(٤) يونس ٩٩.

(٥) الكهف ٢٩.

(٦) يونس ١٠٨.

(٧) الزمر ٤١.

(٨) الغاشية ٢١_٢٢.

(٩) ق ٤٥.

(١٠) الفرقان ٥٦ـ ٥٨.

(١١) الرعد ٤٠

(١٢) المائدة٩٩.

(١٣) الاسراء ١٠٥.

(١٤) الأنبياء ١٠٧.

(١٥) الأحزاب ٤٥.

(١٦) سبأ ٢٨.

(١٧) فاطر ٢٤.

(١٨) الشورى ٤٨.

(١٩) الفتح ٨.

(٢٠) يونس ٩٩.

في القول بأنّ التسامح ليس مِنّة أو هِبة

د. عبدالله إبراهيم*

* مفكر وأستاذ جامعي من العراق.

(١)

في رواية "جاك القدري" للكاتب الفرنسي ديدرو(١٧١٣ـ١٧٨٤) يرتحل كل من "جاك" و"المعلِّم" إلى مكان مجهول، وغير محدد، وطوال الرواية تخلط أفعال الشخصيتين بتعليقات المؤلف، إلى درجة تكاد تتحول فيها الرواية إلى هلوسة ندر مثيلها في الآداب السردية، وفي إحدى تلك التعليقات يقول المؤلف، عنهما " واصلا دربهما، وهما يمضيان دوما من غير أن يعرفا إلى أين هما ذاهبان، على الرغم من أنهما كانا يعرفان تقريبا إلى أين ينويان الذهاب" فكلٌ من "جاك" و" المعلم" لايعرفان الهدف من رحلتهما، يعرفان بشكل محدود جدا إلى أين ينويان الذهاب في كل رحلة فقط، لكنهما جاهلان بهدف الرحلة، كل ما يعرفانه هو الارتحال من مكان إلى مكان، ثمة "قدر" قرّر عليهما المضي في رحلة لايعرفان الغاية منها، ولا إلى أين ستنتهي، فيمضيان فيها غير عارفين بغير موطئ أقدامهما. لاينتهي الأمر عند هذا الحد، فـ"ديدرو" بسخريته المرّة، دفع بجاك والمعلم إلى خوض سجال يقرب إلى أن يكون لاهوتيا أملاه القدر عليهما، فامتثلا له، وانتهيا فيه إلى أن يكون جاك هو المتبوع، والمعلم هو التابع. تغيرت تراتبية العلاقة بينهما، أصبح المتعلّم يقود المعلّم، وانتهيا خاضعين لتبعية مختلفة عما كانا عليه في بداية أحداث رحلتهما العجيبة، التي ينتهي القارئ المعني بسطح النص إلى أنها رحلة عابثة، لامعنى لها، ولاقصد من ورائها، وليس لها من مسوّغ، كأي رحلة يمليها القدر، وتدفع بها الصدف. ويرجّح بان "ديدرو" يعتبر تلك الرحلة كناية عن طبيعة الاستسلام لقوى خارجة على إرادة الإنسان، تدفع به إلى إرتحال مجهول المسار والغاية، وليس له سوى أن يملأ حياته بالثرثرة والانتظار؛ لكي يصبح لمرور الزمن معنى.

لم أجد أفضل من حيرة جاك ومعلمه، وجهلهما، وتبادل الأدوار فيما بينهما، والغموض المعتم المملوء بالثرثرة وتقاطع الحوارات، في تلك الرواية الغريبة التي يمكن أن تؤول إلى أكثر من مستوى، مثلا معبرا عن حيرة المجتمعات الإسلامية الآن. إنها مجتمعات غير عارفة بهدفها، تتحرك ببطء كالسلحفاة، وتنشغل في

حوارات لا معنى لها، ولا تعرف ما تريده، ولا الغاية من حركتها، وهي مجتمعات استجابت نخبها لرغبات عامتها، فانقادت لها؛ لأن تلك النخب فقدت البصيرة التاريخية والعقلية التي تمكنها من شق الطرق الصحيحة لعموم تلك المجتمعات، رأينا خلال العقود الأخيرة كيف تداعت الأفكار الحرّة، وانهارت الأنساق الأقرب إلى العقلانية، وكيف دهم المجتمعات الإسلامية جموح الإنغلاق، وضيق العلاقات الاجتماعية،وهيمنة التفسيرات اللاهوتية المطلقة للدين، وترسخ الميول الطائفية والمذهبية والعرقية، وكيف أعيد تشكيل العلاقات بين النخب والناس، وكيف تغيرت علاقة التابع بالمتبوع، بما جعل كثيرا من تلك المجتمعات لا تتوفر لها ظروف تعليم وتفكير، وحريات واختيارات صحيحة، وكيف يتسارع كثيرون من قادة الأحزاب والحركات، وقادة الرأي العام، والفاعلين الاجتماعيين، إلى المراجع الدينية والقبلية، شبه المنقطعة عن إيقاع الحياة الحديثة، وتطوراتها المعقدة، لينتزعوا منها شرعية أدوارهم، فذابت ادعاءات التحديث الفكري والسياسي والاجتماعي، وسط التقاليد الصارمة، لمجتمعات كادت تنغلق على نفسها، ولم تعد تعرف التسامح، ولاتقر به، فلاتسامح في مجتمعات تمضي جادة في حجب نفسها عن حركة الحياة، ولا تعرف ماذا تريد، وتسعى لانتاج أيدلوجيات تهييجية، لاتختلف كثيرا عن الأيدلوجيات التي انتجتها النظم الشمولية المستبدة.

ترتسم الآن في الأفق تحولات، تدفع بظهور ضروب جديدة من الاستبداد الاجتماعي ـ الديني، الذي ينتج أيدلوجيا شمولية، تدعي اكتساب شرعيتها من تفسير ضيق للدين، طبقا لمذهب ما، أو حقبة تاريخية، بما يفقد الدين دوره الاصلاحي ـ الأخلاقي العام، حلت التفسيرات الضيقة للدين محل النصوص الأصلية، وهذه التفسيرات المحكومة بغايات لها صلة بتطلعات مجتمعات حرمت من ممارسة أدوارها، أخذت على أنها الدين الحقيقي، وبغياب نقد عقلي لتلك التفسيرات، تتوارى امكانات الحوار، ويصبح التسامح حلما بعيد المنال، فالتسامح ليس عفوا تصدره المجتمعات عن مارقين بعد توبتهم، أو خارجين مخربين للقيم الكبرى، إنما

هو قبول كامل ونهائي بالآخر المختلف، بما يجعله مشاركا في كل شيء، وليس ملحقا مهمشا ذا دور تكميلي.

(٢)

تكاد المجتمعات الإسلامية تنفرد بين المجتمعات في العالم المعاصر بعمق القلق الذي تعيشه. كثير من المجتمعات تخطت أحاسيس التأثيم والخوف والقلق والحيرة والتردد واللامبالاة. أما المجتمعات الإسلامية الحالية فتعيش ازدواجاً خطيراً، تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية شديدة التعقيد، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين هذين النسقين من أنساق القيم على أسس عقلية واضحة، فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال، يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا اصطدمت وتداخلت في الوعي واللاوعي الجمعي الإسلامي جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة، لا على الدخول إلى قلب الحداثة، ولا الانفصال عن الماضي، فظلت عالقة، حائرة، تمضي، ولاتعرف إلى أين تتجه. هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي(= العالم الإسلامي بوصفه منظومة ثقافية، واستخدم هذا المصطلح بكثير من التحفّظ، وأفضل عليه مصطلح المجتمعات الإسلامية، كيلا تُمنح شرعية للمجتمعات الأخرى باختلاق عوالمها الدينية، على غرار مصطلح العالم الإسلامي) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث، في كل ما يتصل بالحياة الاجتماعية والشراكة السياسية، والحقوق والواجبات التعاقدية، وتداول السلطات، وهضم العقلانية، وتبني الفكر العلمي ـ العقلي ـ التداولي منهجا للحياة.

المجتمعات الإسلامية لم تتمكّن بعدُ من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولـم تتمكّن من التكيّف مع الحضارة الحديثة، وعلى هذا انشطرت بين قيم نصية رفيعة ومتعالية، وقيم غربية حديثة تبدو لها منحطة، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام، تقوم على فهم مدرسي ضيّق له، يعنى بالطقوس، والأزياء، والتمايز بين الجنسين، والحلال والحرام والطهارة، والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من المعاني، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة، لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للمجتمعات الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي ونسقه اللاهوتي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر، وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد. واصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تخطيها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالإجمال إحياء مجتمع " المِلَل والنِحَل " كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية، التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة، التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها. ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، التي تحول دون التسامح بكل جوانبه، إنما ترافقها أخرى

لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، لا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مرن ومفتوح، يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته بكاملها، دون النظر إلى اختلاف السياقات الثقافية، والاندماج في عالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد ومواطن وفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية، تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه أُشتّق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه ثمرة ذلك الواقع، لأنه متّصل به اتصال الجنين بالرحم، وتطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه.

التوتّرات العميقة والمعقدة القائمة الآن في صلب المجتمعات الإسلامية، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما، فلا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية، وفرضه على حالة مختلفة، سواء أكان نموذجاً دينيّا مستدعى من الماضي، أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص، الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه. المجتمعات الإسلامية لم تزل دون إمكانية إنتاج نموذجها الثقافي الخاص بها وتطويره، فهي تترنح بين خيارات ثقافية جهزها الآخرون، سواء أولئك الذي وصلوا إليها عبر الجغرافية، أو أولئك الذين جاءوا إليها حاملين وعودهم الكبرى عبر التاريخ. ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والدينية، من ناحية الانتماء العرقي، والشعور العقائدي، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافا جديدا، تمثله مفاهيم التمركز والتفوق، والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية، التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية ـ العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ، والتخيّل، والاعتقاد، واللغة، والتفكير، والانتماءات، والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة، بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للإنبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة، تُدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي، الذي يصبح حضوره ملحّا، حينما تدفع المجتمعات إلى خيارات مرتبكة، غامضة، وقدرية، تعتقد أنها تتهدد قيمها وأخلاقياتها، وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها، كما هو واقع في

كثير من المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة، إما بسبب مخاضات تغيير داخلي، أو بفعل مؤثرات خارجية.

(٣)

ولكن هل يمكن تتبع الإشكاليات الحقيقية التي تدفع بثقافة الانغلاق، وعدم التسامح، إلى ممارسة فعاليتها في أوساط المجتمعات الاسلامية؟ يكون الجواب ميسورا، حينما نلتفت إلى الطريقة التي تنغلق فيها المجتمعات داخل أنساق ثقافية كبرى، تحول دون رؤيتها للتحولات الجارية في العالم، وفي التاريخ، وفي كيفية قراءة المرويات الكبرى، وفي كيفية الاعتصام بها، والملاحظ أن المجتمعات الإسلامية لم تزل أسيرة الإيمان المطلق بمروياتها الكبرى، وما تتضمنه من أحكام وسجالات وأوصاف لها وللمجتمعات الأخرى. وتلك المرويات، هي: النصوص التأسيسية التي تصوغ تصوراتها عن نفسها وعن الآخر، ومثالها الأكثر وضوحا: النصوص الدينية، وحواشيها من شروح وتفسيرات، والتواريخ الدورية التمجيدية العامّة، وفي الدرجة الثانية: الآداب الجغرافية، السير الشعبية، والحكايات الخرافية، والملاحم، ونصطلح عليها بـ(المرويات) بغض النظر عن الصيغة الأسلوبية لها، سواء أكانت شفوية أم كتابية؛ لأنها تقدم رواية الذات عن نفسها وعن الآخر، مستفيدة من التصورات الشاملة للمخيال الجماعي عند الأمم، وتتظافر المرويات الكبرى في المجتمعات التقليدية، ومنها الإسلامية، من أجل تمثيل الذات والآخر، تمثيلا سرديا NarrativeRepresentation استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية، تأخذ شكلين: ففيما يخص الذات ينتج "التمثيل السردي" الذي تقوم به تلك المرويات الكبرى، ذاتاً نقيّة، وحيويّة وفعّالة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم، وفيما يخص الآخر ينتج ذلك "التمثيل" "آخر" يشوبه التوتر والالتباس، والانفعال والمروق أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، ويقع أحيانا

ما هو أكثر من ذلك، حينما تسم الآخر بالضلال والحيوانية، والتوحش والبوهيمية، فكأنه كتلة غامضة من الشر الدائم، إذ يحُمّل الآخر بقيم رتّبت بتدرّج، لتكون في تعارض مع قيم الأنا، فيصطنع "التمثيل" تمايزاً بين الذات والآخر، يفضي إلى متوالية من التعارضات، التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول(=الذات) في اختراق الثاني(= الآخر)لتخليصه من خموله وضلاله، وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق، إما بالحرب المقدسة، أو بالدعوة للتطهر من الفساد القيمي والأخلاقي، والاندراج في المسار المستقيم، لأن المرويات الكبرى تقدم سردا مخصوصا، شديد الاحتفاء بالذات، يجعل منها مركز الحق الدائم، في منأى عن تطورات الزمان، وتغيرات المكان، لأنها تعوم فوق التاريخ، وفوق السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية، تلحق بها تفسيراتها وشروحها، وتدعمها، وتعززها، ولاتستنبط منها أية قيم معرفية سوى تعميق الأوهام الكبرى بها. تضعها وسط سياج مغلق، كيلا يطالها تفسير مفتوح، وكيلا تجيب عن الأسئلة المباشرة والمتجدّدة لمشاكل الإنسان، الذي ينبغي عليه فقط أن يقترح طرقا للإنخراط فيما تقرره، وتنص عليه، فالمجتمعات البشرية ينبغي أن تصاغ على غرار المجتمعات النصية التي توحي بها المرويات الكبرى.

يندر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى سرديات شاملة، لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغا رمزيا، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية الخاصة بها، وتتمحور مراكزها حول حبكة مخصوصة، تضخ باستمرار قيما مطلقة، تلك الحبكة تمثّل الفكر المتمركز على نفسه خير تمثيل، لأن المرويات الكبرى معتصمة بذاتها، ومنكفئة عليها، ولها آلية تتحصن بها خلف أسوار منيعة، تقصي فيها الآخر، وتشوه حالته الإنسانية. تؤثر المرويات الكبرى في فكرة التمركز حول الذات، وتتأثر بها، فهي تتردد في مجالين خاصين بذلك الموضوع، فمن جهة أولى تنتج التمركز عبر التمثيل، ومن جهة ثانية تعبر عنه خير تعبير،والتمركز حول الذات نمط من التفكير المترفّع، الذي ينغلق على الذات تماما، ويحصر نفسه في منهج معين،

ينحبس فيه، ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته، وهو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر،تصوّر يقوم على التمايز، والتراتب، والتعالي، يتشكّل عبر الزمن، بناء على ترادف متواصل ومتماثل، لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة، لمواجهة ضغوط كثيرة. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية، أو دينية، أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لذلك النقد، هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة، التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر، التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير، الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية، التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

وتمثل تلك المرويات الكبرى ذاكرة، يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي التقليدي، في ظروف معينة، من أجل أهداف مشتركة، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، والحاجات الحقيقية، والحقوق والواجبات، وتقبل التغيير، والتسامح، والاعتراف بالآخر، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع وبالتاريخ على حد سواء، فكل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب ومتخيّل يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات الدينية والثقافية والعرقية، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة، فالبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق، كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية، في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، ينشط تفسيرات مغلقة للمرويات الكبرى، ويضخّ فيها رغبات دائمة، تريد استخدام الماضي استخداما أيدلوجيا، بما يضفي على الأنا سموّا

ورفعـة، والآخـر خفضـا ودونـية. إعـادة قـراءة المـرويات الكـبرى فـي ضـوء هـذه الحاجات، تسهم في هذا الضرب من الصراعات؛ فالأمم تتساجل فيما بينها ـ أيضا ـ عبر الصور الاكراهية، التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها،واستنطاق تلك المرويات إنما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها، كأيدولوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولـم يكـن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك، إلا استنادا إلى رؤية نقدية، تفضح ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

صورة الآخر في المرويات الإسلامية الكبرى مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه، الـذي يحيل علـى أن المخيال الإسـلامي المعبّر رمـزيا وتمثيليا عـن تصـور المسلمين للعالم، أنتج صورا تبخيسية للآخر، فالعالم خارج دار الإسلام (= مفهوم شائع للدولة الدينية في القرون الوسطى، يوضع بمواجهة دار الحرب، أو دار الكفر، وبينهما تظهر، في بعض الأحيان، دار العهد، أو دار الصلح) كما قامت تلك المرويات بتمثيله، غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحـتفاء فـي كـثـير مــن الأحـيـان لــدى المفســريـن، والفقهــاء، والمـؤرخيــن، والجغـرافيـن، والأدبـاء، والرحالة، ولـم يجر ـ في حدود علمنا ـ نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر. ولـم يكـن الأمر خاصا بتلك المرويات في دار الإسـلام وحدهـا؛ فالقـرون الوسـطى (= وهـذا المفهـوم مـثار خـلاف بيـن الأمـم والـثقافات) تمـيزت بأنهـا تعـنى بثـبات المعايـير وتكـرارها، والـنظام الفكـري الشـائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة ثابتة، والإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية، تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لـم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمـة علـى التنمـيط غـير المعلّل، أو الـذي يفـتقـر إلــى تعلـيـل يـأخـذ فـي الاعـتبـار

العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام،كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة،ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص، وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها. أنتجت المرويات الكبرى تصورات شبه ثابتة للأعراق، والثقافات، والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معيارا يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها، لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية، أو ثقافية، أو دينية، سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها، أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. ومادامت تلك المرويات الكبرى توجّه أفكار المؤرّخين، والجغرافيين، والرحّالة،والمفكّرين،والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف، فالمرويات الكبرى تكشف الطريقة البارعة للسرود، التي تنتظم حول حبكة دينية، أو ثقافية، أو عرقية مخصوصة، فتخضع كل عناصر السرد لخدمة تلك الحبكة، التي تظل يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وإثراء تبخيسي للآخر.

(٤)

لا يقتصر الأمر على مجتمعات ارتمت في نسيج متشابك من التصورات اللاهوتية، وامتثلت لمرويات تستجيب للنرجسية المسيطرة عليها، بسبب إحساسها بالظلم والاختزال والتهميش، وجرح الكرامة الشخصية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، إنما تضاف إلى ذلك أسباب تتصل، في كثير من المناطق والبلدان، بنوع الأنظمة السياسية التي تحكمت بتلك المجتمعات في العصر الحديث، وأساليب الاستبداد التي مارستها، وكيفية إخضاع تلك المجتمعات لأيدلوجيات

شمولية، وهي أيدلوجيات تدفع بجملة من الفروض الثقافية، لتجعل منها قوانين وأعرافا، ينبغي على الجميع الانصياع لها، وتجارب الحكم الشمولي في كثير من المجتمعات الإسلامية تستحق الوقوف، وإعادة النظر، فقد تظافر كل من الاستبداد الاجتماعي والقبلي التقليدي، مع الاستبداد السياسي الحديث، المنظّم والمدعوم بقوى أمنية وعسكرية، وحزبية، وإعلامية، وأصبح الانغلاق والتعالي فلسفة أخلاقية، تدعم مفاهيم متخلية عن الكرامة الدينية، والعرقية، والوطنية، وظهرت الأيدلوجيات الشمولية القاهرة والمستبدة، ودفعت كثيرا من المجتمعات إلى الإيمان بوهم النقاء العرقي، أو الديني، أو الثقافي، أو المذهبي، فأخضعت المجتمعات لنزعة شمولية (توتاليتارية) عمدت، بصورة منهجية، إلى اجتثاث الماضي الشخصي الدافئ للأفراد، المشبّعين بالقيم الكبرى، فحلّ المواطن المشبع بالولاء الأعمى لتلك الأيدولوجيا، وسادت حكمة القطيع التي يوجهها طاغية (= راع) غامض، مهيب، متعال، في وسط أسطوري مبهم خاص به، ومتطابق تمام المطابقة مع نفسه وأفكاره، لكنه شديد الحضور في تفاصيل الحياة اليومية للمجتمع (=الرعية) يتلاعب به كما يشاء، ويجعل منه حقل تجريب لأفكاره وتصوراته، فوقع المجتمع تحت مديونية خوف من أنه دون ما ينبغي أن يكون عليه، وصيغت علاقاته في ظل رهبة، طالت الخصوصيات الإنسانية لأفراده، واقتلعت المكونات الحميمة لوجودهم، واختلقت ممارسات محددة، أعلن فيها الجميع الولاء والطاعة.

وفي ظل سيطرة الأيدلوجية الشمولية على بعض المجتمعات الإسلامية، أصبح التكوين الإنساني شاحبا، هشّا، فتشكلت مجتمعات محكومة بمعايير الذل، والتبعية، والعبودية، وخيمت فلسفة التكاذب، والمراءاة، والخداع، وصار الخطأ هو الهدف المنشود، وترتّبت العلاقات الاجتماعية في ضوء ذلك، ارتهن المجتمع أسيرا لفكرة يملك سرّها شخص واحد فقط، فيما يتحرك الجميع كدمى بين يديه، أو كظلال باهتة لحقيقته الغامضة، وشغلت النخبة في تأويل أفكاره، ومدّها خارج الزمان والمكان من جهة، والسيطرة الكلية على المجتمع، وإخضاعه بالقوة لتلك التأويلات من جهة ثانية. أشيع الخوف بوجوهه الكثيرة، فالأيدلوجية الشمولية

محكومة بنزعة الذعر، والمجتمع ينبغي أن يحكم بالأوامر، والقصاص المبالغ فيه الوسيلة الوحيدة، ليس لمواجهة أولئك الذين لم يمتثلوا بعد، إنما حتى لأولئك الذين كان سوء طالعهم جعلهم مختلفين عن كل ذلك في حقبة سابقة، بسبب انتماءاتهم الطبقية، أو الدينية، أو العرقية، أو المهنية، أو الثقافية. ولا يدان المرء على حاضره فحسب إنما على ماضيه. يجرى تنقيب دقيق في سيرته الشخصية، من النواحي الفكرية، والعرقية، والطبقية، والروحية، ويقع التشهير به، لكل نأمة طالت حياته قبل ظهور الأيدلوجية الشمولية، وتعقد مواجهات للعقاب والتقريع. يتحمّل الإنسان خطأ لم يتسبّب فيه: خطأ الوجود، والتاريخ؛ لأن الأيدلوجية الشمولية لا تهدف إلى فرض التماثل على الحاضر والمستقبل، إنما على الماضي أيضا، ويقف، بذل، المفكرون، والأدباء، والعلماء، ورجال الدين، والسياسيون، وكل أولئك الذين تميزوا بأفكارهم، أو أدوارهم،أمام جماعات من الرعاع، المتخمين بتلك الأيدولوجيا، فيُجرّمون، ويقرّعون على ذنوب كاملة، لم يجر اقترافها، وكثير منهم يُقتل، أو يخوّن، أو يُنفى، أو يُهان، أو يُجرّد عن كل شيء، فالأيدلوجية الشمولية تحتاج إلى تذكير أنصارها ومناوئيها، بأن العقاب يلحق بكل من ينطوي على إثم الاختلاف. تضع الجميع موضع الشك والريبة، ويُفتك بكبار أنصارها بتهم كاذبة، لكي يبقى الذعر متّقدا في وسط الجميع، فلا يأتمن أحد أحدا، ولا يعرف ماذا سيقع له بعد لحظة، فالترقّب والقلق والخوف، يحكم المجال العام، ويسود وعي زائف بالظواهر والمواقف، ويتوارى الوعي الأصيل بها، وسط هذا المحيط المشبع بالهلع تنشأ الأجيال الجديدة، وتلقّن على الطاعة، فتتوهم أنها بالامتثال لذلك إنما تنهض بمهمة تغيير تاريخي عظيم، لأنها بلا ذاكرة، ولا تعرف غير بعد واحد من أبعاد الحقيقة، بل إنها لا تعرف غير البعد الأكثر سوءا في تصرف الإنسان: الخضوع للنزوات والأحقاد.

نجحت الأيديولوجية الشمولية في خلق مجتمعات مستبدة لا تعرف التسامح، ولا قبول الاختلاف، فانزلقت شيئا فشيئا إلى التفسخ والتحلل. انهارت القيم الكبرى، وانقلبت المفاهيم، ووضع البريء في خانة المتهم، لكي يخدع بوعد النجاة، وكل شيء أصبح واضحا وغامضا في الوقت نفسه، واضحا لأن الجميع فُرض عليهم

التفكير بطريقة واحدة، وغامضا لأنه لا يعرف أحد الحدود التي ينبغي عدم تجاوزها، وخلال كل ذلك جري تنميط عام لكل شيء، نشأ قطيع الطاعة العمياء، وشاعت روح اللامبالاة، وأصبحت المسؤولية عبئا يُحذّر منه، ووضع الجميع تحت الرقابة، وظهرت الدولة الاستبدادية(= الدولة السافلة بتعبير دريدا) التي هيمنت على مقادير الناس بعامتهم، وتحكمت بمصائرهم، واستبعدتهم، وتركزت السلطات جميعها في شخصية القائد، الذي يقود قطيعا مخدرا من الخوف، وكل شيء يبدو مستحيلا من دونه. وعلى الجميع الامتثال لسطوته القاهرة، الرمزية، والفعلية، تشكل (القائد الضرورة) هذا الكائن المطلق في قدراته، وتجسد حضوره في الفنون، والآداب، والأفكار، والاقتصاد، والتاريخ، والعلوم، وحلّت الهستريا الجماعية المَرضيّة، المعبرة عن الولاء الكامل له، محل التأمل في معرفته الحقيقية. كرّست له المناسبات والاحتفالات، من أجل تضخيم صورته، وتثبيتها نهائيا، ونُسبت إليه المعجزات مشفوعة بسلسلة متكاملة من المنجزات، التي تفوق طاقة البشر، وتحول كل عمل يقوم به إلى مكرمة، وسخاء شخصي، يتفضل به على المجتمع. ومن أجل أن يعبر القائد عن هدفه وخططه، ويكرس وجوده الرمزي،كمهيمن على مجرى الأحداث، احتاج إلى تبني مفهوم الذكورة، الذي يتجسد بالرجولة، والقوة والعنف، وربّى المجتمع على مفاهيم محددة وصارمة، تخاطب الكبرياء الوطنية، أو القومية، أو الدينية المغلقة، لزرع فكرة السمو والرفعة، والتعصب والتفوق، ورافق ذلك برمجة الاقتصاد بكامله لدعم هذه الطموحات، وبدأت عسكرة المجتمع في كل مرافق الحياة. اختزل وجود المجتمع، والتاريخ، والمصير، بشخصية القائد، الذي تمركزت الأموركلها حوله، فيما الآخرون يتماهون به في كل تصرفاته وسلوكه العام.

وقع استشفاف كامل، بين القائد المستبد، وبين شعبه وأمته وتاريخه، وكان (هس) نائب (هتلر) قد عبّر أكثر من مرة عن هذا التلازم، حينما كان يقول للألمان (هتلر هو الحزب، والحزب هو الشعب، والشعب هو ألمانيا) فالأيدلوجية الشمولية تكرّس مجتمعا ينقسم فيه الأفراد إلى قائد يأمر وبقية تطيع، وينتهي الأمر بوجود

قطيع من البشر، لايفكر، إنما يشعر، وينفعل، ويهيج، فحسب، ويتحول إلى أداة كاسحة بيد القائد، لتحقيق أهدافه وأفكاره، فيحارب بذلك القطيع، مختلقا حججا تاريخية، أو عرقية، أو وطنية، فينزلق الجميع، بفعل الخوف، إلى الخداع العظيم: الإغراء في لعب دور خيالي، وتدمير كل المزايا الواقعية والطبيعية للنفس البشرية، والإيمان المطلق بسرد مخصوص للتاريخ الوطني والقومي والديني، لا يقبل سواه، وتظهر نزعة تدمير كاسحة في الأفكار والسلوك. يمجّد الموت بدل الحياة، وتهيمن مفاهيم التضحية والشهادة والفداء، ذودا عن فكرة وهمية. وفي كل الأحوال يعتبر القائد والأيدولوجيا التي يمثلها أغلى من كل شيء، وينبغي على الجميع افتداء القائد وافتداؤها بأنفسهم. يرتسم لون الدم في المجال العام،كعلامة دالة على رغبة الضحية نفسها بالافتداء، وتستعاد خرافة الأضحية الأولى. لايتم التفكير بالقائد كإنسان، إنما يُفكّر به بوصفه كائنا متعاليا، متفردا، ومميزا، لا مثيل له، فوق الجميع. وتُنسج حكاية نضال شخصية لطفولته، يسلّط الضوء فيها على المسار الصعب لحياته. يوصل نسبه بالرّسل والأنبياء، وبدورهم يقارن دوره. وتتوسع الرواية التخيلية، التي تنسب كثير من الطغاة إلى أرومة القادة الروحيين، وبوساطة الإعلام تنشّط الجاذبية الشخصية (الكاريزما) للقائد، من خلال التلاعب، بحركته، وملبسه، وحديثه. ينتقى منها تشكيل يجتذب الآخرين، ليصبح مثلا أعلى للرغبة والمحاكاة،ولكنه عصي المنال، فمحاكاة الآخرين له لا تبلغ أبدا درجة المطابقة، ويظهر مجتمع لا يعرف التفاعل إنما الانقياد، وتنشأ نزعة تربوية ضيقة ومعتمة، توافق توجهات القائد وإيماءاته، نزعة تقوم على الطاعة العمياء، تُنشأ منظمات للشبيبة، والطلائع، والفتوّة، والحرس، والفدائيين، واللجان الثورية، لتولّي هذه المهام، وممارسة العنف لتطبيقها. المجتمع الذي يخضع للأيدلوجيات الشمولية يظهر عاجزا وضائعا، لأنه عزل عن إيقاع الزمن لمدة طويلة، فوجد نفسه ينخرط في مسار له إيقاع مختلف، تغيرت فيه الأدوار، واختلفت المعايير. ومع أن الأيدلوجيات الشمولية تبدأ بالتحلّل والتفكّك،بسبب التأزم الداخلي لنظمها الفكرية،والسلوكية، والقيمية، لكنها غالبا ما تنهار تحت تأثير خارجي، فممارساتها لا تنحبس في إلحاق الضرر بمجتمعها، إنما بشيوع الروح العدوانية

القائمة على أفكار التعالي، والتأصيل، والكرامة، وتنتهي بالاصطدام بالقوى المجاورة الإقليمية أو الدولية، أو العيش ضمن علاقات متوتّرة مع الجميع.

وفي الوقت الذي تتصلب فيه الأيدلوجية الشمولية، ومجتمعها الشمولي، فإنها تضع، بإصرار متعمد، نفسها في مواجهة التشكيلات الأصلية للأبعاد الإنسانية،فتحول دون شيوع روح الابتكار، والتفكير الحر، والتسامح، وتمنع الاجتهادات التي لا تمتثل لأطرها، ولكل هذا تتأزم من الداخل، وتتفكك عراها، وتتحلل، ثم تنهار، لأنها لا تقرّ بالتطور، ولا تركّز على الجزء الكفء من الطبيعة الإنسانية وقدراتها، وفيما تقوم بمسخ مجتمعات بكاملها، فإن انهيارها يترك الجميع أشبه بالحائرين، الذين انسدت أمامهم سبل الحياة، ومُسخ وجدانهم الداخلي، وضمرت استعداداتهم الإبداعية، وانفرط العقد الذي انتظمهم مدة طويلة، ولم يتهيأوا لتقبل البدائل، اعتقادا منهم أنهم سيظلون إلى الأبد في نعيم الخوف الذي اعتادوه، ورضخوا له، واعتادوا عليه. تقع الفوضى العارمة في العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والقيمية، ويضطرب الحراك الاجتماعي، وتنهار الأنساق الكلية؛ لأن الأيدلوجية الشمولية حالت من قبل دون أي تطلع مختلف، وعرضت عبر الدعاية والتعليم نجاة كاملة وأبدية للجميع.

(٥)

تظهر" المجتمعات التأثيمية " التي لا تعرف التسامح، ولا تدرك أهمية التاريخ، ولا تنخرط في صنعه، وتؤمن بزمن دائري سحري، يجعلها دائما مشدودة إلى نقطة مركزية، تعتقد أن نجاتها تكمن فيها، بدل تبنّي مفهوم متصاعد، متقدم، للزمن، حينما يتم التسليم الكامل بمرويات كبرى يقينية، وبأيدلوجيات شمولية استبدادية، وتلك المجتمعات هي جماعات بشرية محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة(أو شبه الثابتة) والتي تستند في تصوراتها عن نفسها، وعن غيرها، إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، والتي تتحكّم بها روابط دينية، أو عرقية، أو عشائرية، أو مذهبية، والتي لم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها، وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي، في

نوع من الانكفاء، الذي تفسّره على أنه تمسك بالأصالة، وهي المجتمعات الأبوية، التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، وهي المجتمعات التي لم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمها الخاصة، وهي المجتمعات التي تؤثّم أفرادها، حينما يقدّمون أفكارا جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد عندها نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية قارّة، لا تعرف التحوّل، ولا تقرّ به، وهي المجتمعات التي لاذت بتفسير مغلق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير، أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، وهي المجتمعات التي تقدّس سردا خياليا، مفعما بالتمركز عن نفسها وماضيها، وتعتبره صائبا بإطلاق، وتسكت عن كل ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعده مروقا وخروجا على الطريق القويم.

وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكن بعدُ من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكر بها، وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، وهي تختلف باختلاف المذاهب، والطوائف، والأعراق، والبلدان، والثقافات، والأزمان، وأنتجت تصورات ضيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فعدتهما ممارستين ينبغي أن تمتثلا لشروط النسق الثقافي السائد، وأن تتمّا في ولاء كامل لشروط البنية الثقافية القائمة، فمفهوم الحرية ليس مشروطا بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة والتغيير، إنما هو مقيّد بالولاء والطاعة، وكل خروج على مبدأ الطاعة والامتثال للنسق الثقافي السائد، مهما كان هدفه، يعدّ ضلالة ومروقا، لا يهدف إلى الاصلاح إنما التخريب؛ لأن المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأشياء، وأهميتها وجدواها، مشتقة من تصوّرات مغلقة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير ضيق للماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ، وليس على ثقافة الفكر، أو أنها

خاضعة لأيدلوجية شمولية مغلقة. يصعب فهم البطانة الشعورية الداخلية للمجتمعات التأثيمية، إلا بعرضها أمام صورة المجتمعات الحديثة، تلك المجتمعات التي انخرطت في حركة عارمة، من النشاط العقلي والعلمي والسياسي والاقتصادي والثقافي، وتداول المعلومات والمعارف والتجارب والأفكار، فتمكنت من تحديث بنياتها الاجتماعية والثقافية والسياسية، استنادا إلى تصورات متجدّدة، وتحررت بدرجة ما من عبء الماضي الضيق، ولم تقع في أسره، إنما أدرجته في تفاصيل حياتها كأحد مكوناتها، وانفتحت على المستقبل في حركة ناشطة، وتعاقدت على تصورات واضحة، حول مفاهيم الحقوق، والواجبات، والحريات، والمشاركة الجماعية في كل شيء، وآمنت بضرورة التغيير والتحديث، اللذين أدرجا في وعيها كحقيقة لا يمكن التراجع عنها.

يقع حراك حقيقي في بنية المجتمعات التأثيمية، إذا أشيعت حرية الرأي، وقبول الاختلاف، والجرأة على نقد الذات والآخر نقدا موضوعيا وجذريا، ثم الانتهاء إلى قبول هوية ثقافية متغيرة، ومركبة، ورمادية، وليس صافية نقية بإطلاق. والنقد المقصود، لا يغلب مرجعية على أخرى، ولا يدعي القدرة على الإجهاز فوراً على كتلة ضخمة ومتصلّبة من الممارسات المترسخة في بنية المجتمعات التأثيمية، على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية. النقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا تتغير المجتمعات التأثيمية من خلال إبداء الرغبة في تغييرها، «التفكير الرغبوي» تفكير انفصالي، بطبيعته عن موضوعاته؛ لأنه يكيّف نظرياً مسار الوقائع للرغبة، دون الأخذ بالاعتبار الهوّة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة اجتماعية ـ ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها. هو نوع من العمل المنهجي الذي يتّصل بموضوعه، وينفصل عنه في الوقت نفسه. إنه يتصل بتفكيك تلك المجتمعات، وإبراز تناقضاتها الضمنيّة. ولا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرّب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكّلات الداخلية لتلك المجتمعات، والارتباطات الخفيّة بين المفاهيم المكوّنة لها، ووصف شُحن

الغلواء التي تمورُ في أعماقها. يريد أن يتجاوز التذلّل والولاء، فيقارب موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة، وأي يقين، فلا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة، ترتبط بهذه الثقافة أو تلك. هذا النقد ممارسة معرفية واعية، تنتمي إلى ذاتها، تتوغل في تلافيف الظاهرة الاجتماعية، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعتها الملتوية والمعقدة، وتعطل آلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء، أو في اختزال الآخر إلى نمط يوافق منظورها. والهدف هو إضفاء أهمية على البعد التاريخي لتشكيل المجتمعات الإنسانية، دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية المجردة. إنه نقد يقوض نزعة التمركز الداخلية في المجتمعات التأثيمية، ويقوم بالضغط على مقوماتها الداخلية ليمتص قوتها، فيفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمنتجة في ظروف لاهوتية، تتعالى على الحيوية التاريخية المتطورة لتكوين المجتمعات والأمم.

(٦)

ويصبح التسامح أمرا منكرا، وغريبا، ومستهجنا، في مجتمعات لا تحتفي بالحوار، ومبادلة الرأي، وإعادة النظر في تصوراتها عن نفسها، وعن سواها، حينما تغيب فعالية التفكير الفلسفي العقلي الحقيقي، ولا يتأسس تراث فكري، يتبنّى منهج المساءلة في العلاقات والأفكار والتصورات، ويصبح مبدأ الحق شاحبا، يكاد لا يعرفه أحد، ويُخشى منه، كأن الحق جناية. وبمرور الوقت تنمو تبعية ذهنية، فيقع المجتمع في منطقة فراغ فكري تتصادم فيها المقولات والمفاهيم بدون ضوابط، فلا يتم هضمها، ولا تدخل النسيج العام للتداول الفكري، وتهيمن تواريخ الفكر الفلسفي المدرسية، النمطية، التلقينية، ولا تعتمد مناهج حديثة، تلم بالظواهر الفكرية والاجتماعية والدينية، وتقاربها من شتى الجوانب، ويجري عزل بين المفاهيم وسياقاتها الثقافية، ويصبح الفكر كالعباءة المملوءة بالهواء، فالمجتمع تقليدي، لا يقر بأهمية التغيرات الكبرى في حياته، ويتمسك بمسلمات لاهوتية متخيلة، ويحوم في دوائر مغلقة، تؤمن له أسباب اليقين والحق، ولم يزل دون الرغبة العقلية في إثارة

السؤال والشك بالمسلمات المهيمنة، فلا قيمة لمفهوم فلسفي في مجتمعات راكدة، حسمت علاقتها بالفكر، وقطعت الصلة بينها وبين مسؤولية التفكير، ولهذا تتزايد الخلاصات المدرسية التعليمية لتواريخ الفلسفة في الجامعات والمكتبات، ولكن أثر المفاهيم الفلسفية يكاد يكون غائبا عن نظام التفكير العام، حتى أن التحولات الكبرى في مصائر المتفلسفين العرب والمسلمين، تكشف حالة من اليأس بإزاء مجتمع تقليدي، يبدي صدودا كبيرا عن الانخراط في أية ممارسة تهدف إلى التفكير، فيما يتكالب بالملايين على الوعاظ والدعاة، الذين يقدمون له وصفات جاهزة، ومعدّة بمزيج من الوعود والمسلّمات المخدرة، التي تعارض جوهر القيم الدينية الكبرى، كالعدالة، والحق، والصدق، والعمل، والواجب، والمشاركة، فيتوهم بأنه خطا نحو الحقيقة واليقين بوساطتهم، ويعود ذلك إلى أن مجتمعاتنا مازالت رهينة حالة التباس معقدة، وقد وقعت في المنطقة السرابية التي تضخم الوعود، وتنفخ في المطلقات، ولا تلتفت لأي صوت يدعو لإعمال الفكر. التفكير الفلسفي لم تتوفر له بعد الشروط والسياقات، ليأخذ معناه وقيمته، وليؤدي وظيفته. يخفق الفكر والعاملون في مجالاته، حينما يطفون عائمين في سياق ضبابي من الرفض والعداء العام، الموجّه ضد زحزحة المسلّمات الكبرى، فتضيع الجهود مهما كانت قيمتها لأنها لا تنخرط في فعالية التغيير المطلوبة. وفي مجتمع مصادر، لا يمكن السماح بفكر الاختلاف، ولا طرح سؤال الحق، ولا إشاعة مفهوم الشراكة، وبما أن الفلسفة تعتمد على سلطة العقل والتفكير، بدلالتها المنفتحة والحرة، فليس لها وجود في فضاء جرى تأميمه، ودمّرت كل المقومات التي يمكن أن تكون ركائز للفكر الفلسفي الحقيقي.

لا تسامح بدون اختلاف، فالتسامح ثمرة مران طويل على قبول حراك الصورة والفكرة والمفهوم، وقبول استئناف النظر الدائم بكل شيء، وعدم الارتماء في منطقة المطلق، وقبول الذات بتغيراتها، والآخر بسياقاته الثقافية.التسامح ليس منّة أو هبة يتفضل بها أحد على غيره، إنه حق تنتزعه المجتمعات، حينما تنخرط بفعالية الاختلاف متعدد المستويات والمعاني.

المسلمون في عالم عدائي

د. عبد المجيد الشرفي*

* أستاذ في كلية الآداب بمنوبة ـ تونس.

لقد اخترنا عمداً هذا العنوان لأنه يعبر في نظرنا عن الشعور العام لدى المسلمين وهم يواجهون مشاكل العصر الحديث بكل تعقيداته. وكيف لا يشعر المسلمون بهذا العداء وهم يرون عدداً من بلدانهم تصنفها القوة العظمى في عصرنا في «محور الشر»، بل إن هذا المحور الشرير المزعوم لا يحتوي ـ باستثناء كوريا الشمالية ـ إلا على بلدان إسلامية؟ وليس هذا الوضع جديداً في الحقيقة كل الجدة،فمنذ القرن التاسع عشر بالخصوص وانتشار المد الاستعماري الأوروبي لم يعد ميزان القوى الدولي في صالح العالم الإسلامي، فتساقطت البلاد الإسلامية الواحدة تلو الأخرى تحت وطأة الاحتلال العسكري المباشر تارة، والتبعية السياسية والاقتصادية المباشرة أو غير المباشرة تارة أخرى.

ولن نتمكن من فهم هذا الواقع المرير وتجاوزه إلا إذا تعمقنا في تبين أسبابه الداخلية، القريبة والبعيدة، ولم نقصر نظرنا على العوامل الخارجية. ذلك أنه من المعروف أن القوي لا يتسلط إلا على الضعيف، أي على من يمكنه من التسلط، لعجزه عن مقاومته بسلاحه أو بسلاح مناسب أقوى منه. ولقد كان سلاح الغرب منذ نهضته في القرن الخامس عشر سلاحاً جديداً، قوامه العلم ونبذ الأوهام، والتصدي لصعوبات الطبيعة والحياة بالوسائل الملائمة، وهي تقتضي فيما تقتضيه تنظيماً للمجتمع على أسس جديدة، تحرر الطاقات الكامنة في أفراده فتخلصهم من مختلف المكبلات والعوائق، ولا سيما ما يستند منها إلى مبررات دينية، وتدفعهم إلى المغامرة والإبداع، وكسر حدود المعرفة كما ضبطتها المؤسسة الكنسية على مدى القرون.

عندما كان الغرب يحقق ثورات معرفية متتالية، أدت داخل مجتمعاته إلى التصنيع والرفاه المادي، والديمقراطية السياسية وسيادة القانون وحقوق الإنسان. وأدت خارج تلك المجتمعات إلى الهيمنة الإمبريالية، وما جرته من ويلات على الشعوب المستعمرة، لم يرَ المسلمون في الغالب من الغرب إلا وجهه البشع، وعرفوا سلبياته أكثر مما استفادوا من إيجابياته، باستثناء فئة قليلة ظلت دوماً هامشية، ولم يُتح لها ـ أو هي لم تُحسن ـ أن تؤثر في أعماق مجتمعاتها. وفعلاً، يمكن تصنيف ردود

الفعل التي وسمت المثقفين وعموم الناس، وبصرف النظر عن التفاوت الكبير الموجود بين البلدان الإسلامية، إلى ثلاثة أصناف كبرى تحتوي هي بدورها على عدة فروق، ولكنها لا تغير تغييراً جذرياً توجهاتها الأساسية:

١ـ موقف المحافظة:

الموقف الأول والأوسع انتشاراً هو موقف المحافظة، ومرده إلى الجهل بحقيقة الآخر، والاحتراز من القيم الجديدة التي جاء بها، على أساس أنها غربية المنشأ، يراد فرضها على المسلمين، لإبعادهم عن دينهم وهويتهم. ويصاحب هذا الرفض نوع من التقوقع والانكماش، أو الاكتفاء الذاتي، مثلما يلازمه رضى عن النفس لا يدعمه الواقع المعيش، ولكن يُلتجأ فيه إلى المنطق التآمري الذي يرى الأعداء في كل مجال، حتى حيث لا مجال للعداوة. وعلى هذا الصعيد، تجدر الملاحظة أن رجال الدين عموماً، «العلماء، والفقهاء وشيوخ الطرق الصوفية» وسائر المنتمين إلى المؤسسة الدينية، الذين يرون أنفسهم مؤهلين دون غيرهم ـ أو على الأقل أكثر من غيرهم ـ ليكونوا الناطقين باسم الإسلام، والمعبرين عن الإرادة الإلهية، هم أبرز الممثلين لهذا الموقف المحافظ. ذلك أنهم الوريثون لسنة ثقافية عريقة، منغلقة على ذاتها، ولا تتفاعل مع الواقع بقدر تعاملها مع النصوص. وهم يجهلون في العادة أنهم إنما يفهمون النصوص التأسيسية عبر شبكة من التأويلات التاريخية المدونة في النصوص الثواني، وخصوصاً نصوص التفسير والفقه، ولا يدركون أن تلك التأويلات ثمرة جدلية قامت في عهود الإسلام الأولى، بين ما أتى به الدين الجديد، وما وفد من الثقافات والحضارات الموجودة في ذلك العصر، أو التي اضمحلت وتركت رواسبها، أي على الأخص حضارات ما بين النهرين وفارس والهند واليونان ومصر الفرعونية. وتبعاً لذلك فهم أقل إدراكاً لضرورة التفاعل مع الآخر أخذاً وعطاء، في البحث عن حلول للقضايا غير المسبوق إليها، والتي هي نصيب كل المجتمعات مهما اختلفت أديانها وثقافاتها.

ولا نحسبن أن المحافظة تعني ـ رغم وهم أصحابها أو ادعائهم ـ التماثل المطلق

بين إنتاج القدماء وإنتاج المحدثين. فهم، مثلهم في ذلك مثل كل من يسترجع بضاعة قديمة، ينحطون بالضرورة عن مستوى الموروث، ولا ينفكون بالتأكيد ينتقون منه ما يستجيب ولو جزئياً لحاجاتهم الراهنة وحاجات معاصريهم، الشعورية منها والمعرفية والتنظيمية. وهم على كل حال ـ وفي الوقت الذي يرفضون فيه الغرب ـ واقعون عن غير وعي في التأثر بعدد من آرائه وقيمه، على عكس ما يؤكده خطابهم.

٢ـ موقف الإصلاح أو السلفية الجديدة:

الموقف الثاني الذي ظهر منذ منتصف القرن التاسع عشر في بلدان إسلامية مخصوصة، لا في كامل العالم الإسلامي، ثم انتشر إلى حد ما في النصف الأول من القرن العشرين، هو ما ينعت عادة بالإصلاح أو بالسلفية الجديدة. ويتميز عن الموقف الأول بأن أصحابه واعون كل الوعي بالتفوق الغربي وبتخلف المسلمين، ولذا كان همهم البحث عن أسباب ذاك التفوق وهذا التخلف، فوجدوها في تعلق الغربيين ـ رغم اختلافهم في العقيدة ـ بمقتضيات الإسلام، وابتعاد المسلمين عنها في قرون الانحطاط والتقليد. وهو ما تلخصه أحسن تلخيص قولة الشيخ محمد عبده الشهيرة: «وجدت هناك إسلاماً بدون مسلمين، وهنا مسلمين بلا إسلام». وهكذا تركزت دعوتهم على العودة إلى منابع الدين الصافية مجسمة في سيرة السلف الصالح، والإعراض عن «القشور» التي تراكمت عبر العصور على لب الإسلام فحولته إلى تدين يستمسك بالأشكال الخارجية، ويتسم بالتواكل والتعصب.

ولئن مثّل هذا الاتجاه حركة إيجابية بالنسبة إلى موقف المحافظين، فإنه لم يجرؤ على إعادة النظر في العديد من المسلمات التي كانت إفرازاً لظروف المسلمين في عهد ازدهار حضارتهم، وليست ـ كما يظن الكثيرون ـ من مقتضيات الدين. إن دفاعهم عن السلف كان غبطاً لحق الخلف في الاستقلال بالرأي، فضلاً عن أنهم تمثلوا لذلك السلف صورة مثالية لا تعكس الواقع التاريخي والصراعات ذات الصبغة البشرية التي انخرط فيها المسلمون منذ وفاة الرسول، وهكذا وقعوا في ما سماه

بعضهم «الانغماش» الذي هو خليط من الانغماس والانكماش[1]، في توفيقية زائفة لم يكن من شأنها أن تعمر طويلاً، فلا غرابة أن خرجت من رحم هذا الإصلاح النزعات المنعوتة عادة بالأصولية، وما هي في الحقيقة بأصولية، بل هي نزعات سياسية اجتماعية توظف الدين للاحتجاج على الواقع المهين الذي تعيشه الفئات الاجتماعية الناقمة التي هي ضحية التحديث المنقوص، وتظن أنها قادرة على تغييره نحو الأفضل بمجرد وصولها إلى الحكم، ومن ثمة انساق البعض منها ـ في أفغانستان ومصر والجزائر مثلاً ـ إلى العنف والإرهاب، اللذين طبعا سلوك الإسلامويين في العقدين الأخيرين بالخصوص.

٣ـ موقف الانبهار بالحضارة الغربية:

الموقف الثالث اتخذه الكثير من النخب التكنوقراطية، وعدد من المثقفين في البلاد الإسلامية، وتتمثل خاصيته الجوهرية في الانبهار بالحضارة الغربية انبهاراً كاملاً، والارتماء في أحضانها دون تمييز بين محاسنها ومساوئها، والتنكر للمقومات الذاتية، وطنية كانت أو لغوية أو ثقافية أو غيرها. ولعل ما بقي يشدهم إلى بيئاتهم الأصلية، علاوة على المصالح والإلف والعادة، هو الانتماء الديني، ولكن تدينهم عاطفي بالأساس، ولا يختلف في أغلب الأحيان عن أشكال التدين السائدة، ولذا تجدهم يعيشون في عالمين مختلفين أشد الاختلاف، ويعانون نوعاً من انفصام الشخصية المولد للعقم والتذبذب. ومهما حاول هؤلاء الانغماس في الغرب فإنهم في الواقع لم يستوعبوا كل دروس الحداثة الغربية، وأهم مقتضياتها عدم التقليد، لا للماضي ولا للآخر أياً كان.

عوامل العجز الأساسية

ويجدر بنا في هذا المستوى، وقد اتضحت لنا الصلاحية المحدودة لهذه

١ـ د. عبد الخالق عبد الله، العولمة ومحاولة دمج العالم، ضمن الكتاب الجماعي، الإسلام والغرب: صراع في زمن العولمة، كتاب العربي عدد ٤٩، الكويت، يوليو ٢٠٠٢، ص ٩٨.

المواقف المنتشرة بين المسلمين على اختلاف أوضاعهم، أن نحاول تبين العوامل الأساسية لعجزهم إلى حد الآن عن التصدي بنجاعة للتحديات التي يواجهونها. ولا شك أن الأسباب عديدة، متنوعة، مستعصية على الحصر، ورغم ذلك فإن ثلاثة منها تبدو لنا حاسمة أكثر من غيرها:

١ـالسبب الأول فيما نرى هو فشل البلدان الإسلامية في مجاراة الانتقال الذي حصل في أوروبا وأمريكا واليابان نحو المجتمع الصناعي، بكل ما يترتب على التصنيع من آثار في عقلنة السلوك والتفكير ونظام المجتمع، وفي التعامل مع الزمن، والنظرة إلى الكون عموماً. إن هذا السبب بنيوي في الدرجة الأولى، لأن المجتمعات الزراعية التقليدية، وما قبل الصناعية، تغلب عليها المحاكاة، وتقل فيها فرص الخروج عن المألوف، بينما يكون الإبداع والجري وراء الجديد وغير المكرر من مستلزمات نمط الإنتاج الصناعي. ولئن فشلت البلدان الإسلامية في هذه السيرورة فذلك راجع إلى عدم وعي نخبها بضرورة التغيير، وهي التي كانت، نظراً إلى انتمائها إلى الطبقة الإقطاعية أو شبه الإقطاعية، المستفيد في المقام الأول من نمط الإنتاج التقليدي، وراجع كذلك إلى حد بعيد إلى موقع هذه البلدان الجغرافي القريب من أوروبا، مما خول لها التحكم بسهولة في مصيرها، وإلى العراقيل التي وضعتها القوى الاستعمارية في وجهها، حتى لا تزاحمها في بضائعها المصنعة، وحتى تستطيع تحويلها، بعد أن تقاسمت فيما بينها مناطق النفوذ، إلى أسواق لترويج إنتاجها فيها، حسب الشروط التي تمليها هي بمفردها، وتتمكن من نهب خيراتها الطبيعية واستغلالها بأبخس الأثمان. ومن هنا لم تنفك الهوة تزداد عمقاً واتساعاً بين العالم الإسلامي والعالم الغربي في الميادين العلمية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، وأصبح المسلمون، منذ أن استحكمت صلتهم بالغرب في هذه الظروف المتسمة بعدم التكافؤ، يلهثون بدون نتيجة تذكر وراء اللحاق بركب الحضارة الحديثة الذي ما فتئ يبتعد عنهم، وهو ما يولد لديهم مشاعر الكراهية للآخر المتغلب من جهة، ومشاعر الإحباط واليأس من قدراتهم الذاتية من جهة أخرى.

٢ـالسبب الحاسم الثاني يتمثل في رأينا في إقبال المسلمين على الاستفادة من

ثمار الحضارة الحديثة، ومن منتجاتها المادية المختلفة، مع الفصل بين هذه الخيرات والشروط الموضوعية التي أنتجتها. إن التقدم الذي عرفه الغرب أتى بعد صراع مرير ضد البنى القديمة التي كانت تهيكل المجتمع، وخاصة مع الكنيسة، ومع الإقطاع. وأدى ذلك الصراع ـ من جملة ما أدى إليه ـ إلى التخلي عن الانتماء الديني معياراً في تحديد هوية الفرد ومنزلته في المجتمع، فحل محله الانتماء القومي إلى ما يسمى بالدولة ـ الأمة ذات الحدود الثابتة، والتي تسري على مواطنيها نفس القوانين، بقطع النظر عن أي اعتبار آخر ديني أو عرقي، خلافاً لما كان عليه الأمر في منطق الإمبراطورية الذي كان سائداً من قبل، وليس من باب الصدفة أن كانت المنطقة الأوروبية تعتبر العالم المسيحي عندما كانت الكنيسة عنصراً فعالاً فيه، فأضحت تسمى بعد إزاحة التأثير الديني المباشر العالم الغربي دون إحالة على صفته المسيحية السابقة[1]. ولقد عرف العالم الإسلامي إبان احتكاكه بالغرب بذور الدولة ـ الأمة، وهو لم يستكمل بعد بناءها، ولكنه لم يستخلص من هذه الصيغة الجديدة في النظام السياسي كل نتائجها، مثلما لم يستخلص ما تمليه قواعد الاجتماع الجديد، من تركيز على قيمة الفرد، واعتبار لحقوقه المدنية في المساواة وحرية التعبير والتنظيم، وفي التمثيلية الديمقراطية. وأخطر ما عجز عن تبنيه هو الفكر القائم على محورية الإنسان والمراهنة على كفاءته العقلية في مواجهة مشاكل الحياة النظرية والعملية.

٣ـ أما السبب الثالث فمتين الصلة بالثاني، وإنما نفرده بالذكر نظراً إلى أهميته وخطورته إلى اليوم، ونعني به عدم مواكبة النظام التعليمي في البلدان الإسلامية للتغيرات التي فرضتها الحداثة، باعتباره أن هذه الحداثة غربية لا كونية، وأن ما يصلح للغرب لا ينطبق على خصوصياتنا الثقافية. وفي ذلك كما لا يخفى غفلة عن أن الحضارات تنشأ دائماً في إطار جغرافي محدود، ولكنها امتداد للحضارات السابقة

١ـ لكننا نلاحظ رغم ذلك أن الغرب الذي كان يتغنى بأصول حضارته اليونانية ـ الرومانية أصبح يشير ـ منذ قيام دولة إسرائيل وتعاظم التأثير الصهيوني في الغرب ـ إلى جذور حضارته اليهودية ـ المسيحية!

وتجاوز لها في آن واحد، ولا يمكن مجاراتها وجني ثمارها من غير امتلاك عناصرها المكونة كلها، ولا سيما الذهنية منها. وهكذا استمر المسلمون في اجترار حلول الماضي، والتشبث بحرفية النصوص، وفي الاعتماد على الحفظ، وسلطة الشيوخ، دون إيلاء الحس النقدي والتفكير الحر والمغامر في اكتشاف المجهول المكانة الأولى في مشاغلهم، وتربية الناشئة عليه منذ نعومة أظفارهم. وبعبارة أخرى فإن الاختلاف والتعددية لم يُعتبر البتة عامل ثراء، بل عوملا دوماً على أنهما عاملا فرقة وتشتت، وعنصرا ضعف ووهن. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تسود العقلية الإقصائية علاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم بالآخرين: المالكية يقصون أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، والحنابلة يقصون الأشاعرة، وأهل السنة يقصون الشيعة... الخ، والعكس بالعكس، فضلاً عن انتشار المواقف التكفيرية، وإقصاء بعض الجماعات التي تدّعي أنها إسلامية لعموم مواطنيها الذين يقرون بالشهادتين، بدعوى أنهم يعيشون الجاهلية. أما الإسلام الذي يدعون إليه، ويدافعون عنه، ولو بالعنف المادي والمعنوي، فهو الذي يفرض على المرأة الغياب، ويحصرها بين جدران البيوت، وتُقطع فيه يد السارق، ويُجلد الزاني وشارب الخمر، وما إلى ذلك من مسائل تتعلق بظاهر الدين وبعده الاجتماعي، ولكن لا أثر فيها لما يؤسس عقيدة سليمة منسجمة مع معارف العصر، أو سلوكاً مستقيماً خالياً من الرياء والنفاق، كما لا أثر فيها ـ عدا شعارات فضفاضة جوفاء من قبيل «الإسلام هو الحل» و «القرآن دستورنا» ـ للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحيوية الملموسة، من مثل قضايا النزوح من الأرياف، وتوفير الشغل والمسكن والتعليم والرعاية الصحية للجميع، وتعصير وسائل الإنتاج والاعتناء بزيادته، كمّاً وكيفاً، وترشيد مسالك التوزيع في مدن تعج بملايين السكان، وضمان الحقوق السياسية للمواطنين، والتداول السلمي المنظم على الحكم، وإيلاء البحث العلمي النظري والتطبيقي ما يستحقه من مكانة مركزية في كل عملية تنموية... وبإيجاز شديد فإن تفكير المنظرين انصب على ما يجب على المسلم فعله أو تركه، بصفته مكلفاً، لا على ضمان ما له من الحقوق غير القابلة للمساومة بأية ذريعة.

إذا ما استحضرنا خصائص الوضع الذي يعيشه المسلمون منذ قرنين أو ثلاثة قرون، وأسباب هذا الوضع الذاتية والخارجية، أمكن لنا النظر بعين فاحصة، لا بالأهواء، ولا بالأماني، إلى الموضوع الذي يشغلنا اليوم، وهو «الإسلام والسلام العالمي». ونبادر بالتأكيد على أن القول بأن الإسلام دين السلام، أو بأنه دين العنف والحرب، قول لا معنى له في رأينا، وهو طرح للقضية مغلوط من الأساس، لأنه تعبير عن نظرة ماهوية إلى الدين يكذبها الواقع والتاريخ. ويكفي في هذا المضمار أن نعود إلى مفهوم الجهاد في الإسلام لنرى أنه كان جهاداً دفاعياً في العهد النبوي، ثم انقلب إلى جهاد هجومي زمن الفتوحات، فأوّلت غزوات النبي على ضوء هذا التوجه الذي اقتضاه بناء الإمبراطورية الإسلامية، مثلما تم تأويل ما ورد في الوحي عن القتال، من غير اعتبار لظروف التنزيل التي كان فيها الإسلام مهدداً في وجوده ذاته، ومدافعاً عنه، لا طالباً للتوسع وجلب الغنائم والإماء والعبيد. وقس على ذلك ما حصل في تاريخ المسيحية، فقد كانت مضطهدة في العقود الأولى من تاريخها، حتى إذا ما أضحت دين الإمبراطورية الرسمي انقلبت إلى ممارسة للقتال «المشروع» وتنصير الناس بالقوة. كذا كان شأنها مع السكسونيين قديماً، وكذا استمر شأنها إلى مطلع العصور الحديثة مع مسلمي الأندلس الذين خيّروا بين الهجرة والتنصر، ومع سكان أمريكا الأصليين الذين قتلوا تقتيلاً وأبيدوا بالملايين[1].وهو ما ينطبق كذلك على اليهودية في فترات مختلفة من تاريخها، وخصوصاً قبل بروز الإيديولوجيا الصهيونية وبعده. فهل يصح الادعاء أن ديناً من الأديان سلمي أو عنيف في جوهره؟ إننا واثقون من أن أتباع الدين هم الذين يكونون دعاة سلم حيناً، ودعاة حرب حيناً آخر، هم الذين يوظفون الدين لخدمة مآرب ليست دينية، مهما حاولوا أن يضفوا عليها من لبوس ديني. فالدين في كلتا الحالتين يُستعمل مبرراً لاختيارات ذات صبغة

١ـ أنظر في هذا المجال: Eduardo Galeano, Les veines ouvertes de l`Amérique latine, Paris, Plon, Collection Terre Humaine, 1981 (الطبعة الأصلية بالإسبانية سنة ١٩٧١).

سياسية و/ أو اقتصادية و/ أو عسكرية، والرهانات الحقيقية رهانات دنيوية، وإن تلبست بالدين، واستند أصحابها إلى نصوصه المقدسة ينتقون منها ويؤولون حسب دوافعهم وأغراضهم.

ورغم ذلك فإن كل ملاحظ منصف يقر بأن المسلمين قد مارسوا عبر تاريخهم من ضروب التسامح تجاه مخالفيهم في العقيدة ما يعسر العثور على مثيله في تاريخ أتباع الديانات الأخرى. وهذا السلوك متأثر ولا بد بطبيعة الرسالة المحمدية، رسالة الرحمة، ورسالة عدم الإكراه في الدين. وبقدر ما كيّف الإسلام سلوك المسلمين في هذا الاتجاه فإنه لم يكن قط دين الانهزام والقبول بالظلم والعدوان، وهذا بالذات هو ما لا يرضي مالكي القوة في عصرنا، وهو في تقديرنا السبب الرئيسي في حملة التشويه التي يتعرض لها الإسلام في الغرب، على أعمدة الصحف السيارة وشاشات التلفزة، وحتى في أدبيات المختصين المزعومين في الشؤون الإسلامية. ونحن لا ننكر أن في سلوك بعض المجموعات الإسلاموية ما يوفر أدلة دامغة على الانحرافات التي ترتكب باسم الإسلام، والتي يكون المسلمون أنفسهم في مقدمة ضحاياها، ولكننا لا نقبل تعميم هذه الانحرافات لتشمل سائر المسلمين بصرف النظر عن مدى تعاطفهم معها أو معارضتهم لها. ولا يجوز لنا في الآن نفسه ـ من باب الدفاع عن كياننا وكرامتنا ومصالحنا معاً ـ أن نتغافل عن وجود مخطط مبيت يستهدف القضاء بطريقة أو بأخرى على كل الذين لا تنطلي عليهم دروس المدنية التي يراد تلقينهم إياها، وفرضها عليهم بالترغيب طوراً والترهيب طوراً آخر، فيقاومون الصلف والعنجهية الغربيين، ويجرؤون على التصدي للأشكال القديمة والجديدة من استعمار الشعوب واحتلال أراضيها، ونصب القواعد العسكرية الأجنبية فيها،واستغلال خيراتها.

الوسائل الكفيلة بالخلاص من التهميش

من البديهي أننا لا نملك في الظرف الراهن الوسائل التي نحمل بها الطرف المقابل على تغيير مخططاته ومواقفه إزاءنا، وإذن فالمعركة الحقيقية المنتظر منا

خوضها هي معركة متعددة الجبهات والميادين، إلا أنها كلها في اتجاه أنفسنا في المقام الأول. ونريد في هذا الصدد أن نقف على الجوانب الرئيسية التي تبدو لنا الكفيلة أكثر من غيرها بتخليصنا من التهميش الذي يتهددنا في حلبة الحضارة القائمة:

١ـ التحلي بالواقعية:

لعل التحلي بالواقعية في الفكر والعمل من أوكد الواجبات، والواقعية تقتضي التخلي عن الإطلاقية التي تسم في الغالب أحكامنا حين يكون الغير موضوعها. فالآخر الغربي ليس ملاكاً و لا شيطاناً، إنه مثلنا إنسان تحركه العواطف، وتوجهه المصالح، علاوة على ان الغرب ليس كتلة واحدة، بل فيه الأخيار والشريرون، والأصدقاء والأعداء، ومشعلو الحرب وأنصار السلام، إلى غير ذلك من الأصناف التي لا يخلو منها مجتمع بشري على وجه البسيطة. والواقعية تقتضي كذلك تنسيب الأمور وردها إلى عللها الصحيحة، إذ ان قوانين العمران البشري تنطبق على الجميع، وهي أقوى من إرادة الأفراد ورغباتهم، ومتى تعوّد المرء على هذا التنسيب فإنه سيطلّق بالضرورة الوثوقية المنتشرة في أوساط أشباه المتعلمين، سواء ما تعلق منها بالموروث من المعتقدات والآراء غير المربوطة بظروف نشأتها وتطورها، أو ما تعلق بالقوانين العلمية معزولة هي أيضاً عن تاريخيتها. ومعنى ذلك بالخصوص أنه لا مجال للإبقاء على الثنائيات الطاغية على التفكير، من أمثال إسلام ـ غرب، ودين ـ علمانية، وشريعة ـ مجتمع مدني. فكل مفهوم من هذه المفاهيم يحتمل قراءات وتوظيفات لا حصر لها من جهة، والخيار في العادة مستحيل بين عناصر هذه الثنائيات من جهة ثانية، بينما هي ظواهر متفاعلة تقوم العلاقة بينها على جدلية مستمرة. وهذا لا يعني بالطبع الوقوع في النسبوية العقيمة، واعتبار الحق والباطل صنوين، والخير والشر متساويين، أو القبح والجمال متماثلين، فلا يسقط في براثن هذه النسبوية إلا المنبتّون الذين فقدوا الشعور بجذورهم، ولم تتضح أمامهم السبل والآفاق.

٢ـ التحلي بالعقلانية:

لا تحتل العقلانية في خضم هذه الواجبات مكانة أدنى من الواقعية، بل لعلهما توأمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر إلا في مستوى العرض وحسب. إن مطلب العقلانية لا محالة شاق طويل، لا سيما بالنسبة إلى من عاشوا القرون الطويلة تعشش في أذهانهم الأوهام والأساطير، ولا ينظرون إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية بنظر العقل، فتنطلي عليهم الشعوذة، ولا يدركون ما وراء الأقنعة الزائفة الحاجبة للحقيقة ولواقع الأمور، ويردون كل شيء لا يقدرون على تفسيره إلى قوى غيبية تتجاوز مؤهلاتهم، لأنهم لم يتربوا على الإيمان بالسببية، وعلى رصد الأسباب والعلل التي هي في متناول البشر، ولا تنتظر سوى من يكشف عنها بالمناهج العلمية الراسخة، والوسائل الاختبارية المناسبة. إن اعتماد العقلانية هو الذي يفسر أكثر من غيره الاكتشافات العلمية الباهرة، التي شهدها العصر الحديث في شؤون الإنسان والمجتمع، كما في شؤون الطبيعة، ويفسر الاختراعات التي لم تنفك وتيرتها تتسارع تحت أعيننا، ونحن غافلون ـ إلا من رحم ربك ـ عن توخي السبل التي تمكننا من الإسهام فيها على قدر طاقاتنا الهائلة المعطلة، لا مجرد التنعم بثمراتها على نطاق أقلية محظوظة تعجز عن بلوغه المجموعة الواسعة، فيولّد ذلك في نفوسنا النقمة، ويرمي بها في أحضان تجار الأوهام، وكل من يعدها بالمستقبل الأمثل، دون بذل الجهد الملائم. والأدهى من ذلك أن كل يوم يمر دون توخي هذه السبل الموصلة، وعلى رأسها العقلانية، إنما يزيد من ضعفنا وتأخرنا، لا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية فقط، من حيث ارتفاع مستوى المعيشة والدخل الفردي، وتأمين التعليم والصحة، والتغطية الاجتماعية، وما إلى ذلك من معايير التقدم، بل على المدى القصير في ما يخص استقلال قرارنا السياسي وأمننا الداخلي ومناعة شعوبنا.

٣ـ التربية على التعددية وإشاعتها في الفكر والحياة:

لقد ركز العديد من المفكرين المسلمين منذ القرن التاسع عشر على ضرورة إصلاح نظام الحكم المتسم بالجور والاستبداد وعدم الاحتكام إلى قانون، وكانوا

يطمحون في كثير من الأحيان إلى أن يتولى هذا الحكم ـ في فترة أولى على الأقل ـ مستبد عادل. وكان المثل الأعلى لدى أهل السنة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ولدى الشيعة الإمام علي بن أبي طالب، رغم الاختلاف الجذري بين المعطيات الثقافية والديمغرافية والسياسية وغيرها في بداية الدولة الإسلامية وفي عصرنا الحاضر. وما زال هذا الحنين يراود فئة غير قليلة من ذوي الثقافة التقليدية بالخصوص، وإن فرضت النماذج الديمقراطية الحديثة نفسها شيئاً فشيئاً على الضمير الإسلامي على غرار ما فرضت نفسها على الضمير البشري عموماً. ولا يختلف اثنان في هذا الصدد في أن نظم الحكم في البلدان الإسلامية بعيدة عن الاستجابة لهذا المقتضى المحوري من مقتضيات الحداثة، وأن المسلمين يعاملون في أغلب الحالات على أنهم رعايا يُمَنّ عليهم بالأمن والاستقرار والرفاه ـ وكلها بالطبع أمور نسبية، ونتيجة كدح الأغلبية من السكان، لا مزية من رجال السياسة ـ أكثر مما يعاملون على أنهم مواطنون يتمتعون بحقوق، وقادرون على فرض إرادتهم على الحكام، وعلى تغييرهم عند الاقتضاء. وعلى هذا الأساس تبقى الديمقراطية قيمة أساسية ومطلباً ملحاً، لا يرجى أي خير في تأجيلها، أو الالتفاف عليها عند الممارسة، بدعوى خصوصية إسلامية مزعومة، أو عدم بلوغ الشعوب مستوى من النضج يؤهلها لحكم نفسها بنفسها وعن طريق ممثليها المنتخبين. وربما لم نجاوز الصواب حين نؤكد أن للغرب مصلحة في بقاء الحكم في البلاد الإسلامية على ما هو عليه من عدم التمثيلية، لأنه يكون إذ ذاك قابلاً لما يفرضه عليه، وذاك نقيض مصلحة الشعوب في أن تكون كلمتها هي الأخيرة، وأن تتصدى بفعالية لشتى الضغوط.

ولئن ألمحنا من جهة أخرى إلى أن التعددية مرفوضة في رأي عامة الناس، لا عند الحكام فقط، فإن تجسيمها والتربية عليها أمر ملح، هو كذلك عن طريق القوانين التي تحميها، وعن طريق وسائل الإعلام والتثقيف والتعليم. فالدولة ينبغي أن تكون هي المسؤولة عن هذه التعددية، وهي لا تستطيع القيام بهذا الواجب ما لم تعامل كافة مواطنيها على قدم المساواة، بصرف النظر عن اختياراتهم العقدية والأخلاقية والسياسية، لا حدود لحريتهم إلا حرية الآخرين. وبعبارة أخرى ينبغي أن تكون

الدولة محايدة، وراعية لمصالح الكافة دون ميز من أي نوع كان، وبالخصوص، دون أن تسبغ على نفسها رداء الدين، لأن الدين هو دوماً الخاسر في هذه العملية، ويكون هو الخادم للدولة عوض أن تكون الدولة في خدمته. ولقد كان للدولة الدينية ما يبررها في الماضي، لأن كافة المؤسسات المجتمعية، من الأسرة إلى جهاز الحكم، كانت في حاجة إلى المشروعية الدينية ليقبلها الأفراد عن طواعية، وتكتسب صفة البداهة. ولكن تقدم المعرفة البشرية كان كفيلاً بنزع القناع عن الصبغة البشرية الخالصة لهذه المؤسسات، وقد آن الأوان ليستخلص المسلمون هذا الدرس، فلا يعتبرون العلمانية إيديولوجيا هدّامة غريبة عن الإسلام، بل يعتبرونها على حقيقتها بما هي سيرورة اجتماعية تسمح بالاختيار الواعي المسؤول[1]، وإن كانت عدوة لشيء ما، فلكل توظيف للدين مفروض وغير مشروع.

٤ـ إعادة النظر في ما يعشش في الأذهان:

إن القضايا العالقة التي كنا بصدد الإشارة إليها ليست بدون شك كل القضايا التي يتعيّن على المسلمين مواجهتها، وما وقوفنا عندها إلا من باب التنبيه إلى أنه لا مخرج من حالة الوهن التي هم عليها الآن إلا بإعادة النظر بكل جرأة وشجاعة في العديد من المسلمات التي تعشش في أذهانهم وهم غافلون عن ضرورة مراجعتها، حتى إذا التقت جوانب من تحاليل الساعين من بينهم إلى تدارك الأمر قبل فوات الأوان، مع بعض الشروط التي يريد ساسة الغرب إملاءها لم تسمع إلا صوت المتهمين لدعاة التغيير، بأنهم متغربون، وبأنهم ليسوا سوى طابور خامس في خدمة أعداء الإسلام، من غير أن يأبه هؤلاء المتهمون باختلاف المنطلقات والغايات. وربما كان المحك الحقيقي لمدى الوعي بخطورة الوضع والاستعداد للمستقبل بأوفر حظوظ النجاح هو منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي.

لقد كانت منزلة المرأة عبر التاريخ البشري وفي كل الحضارات منزلة دونية،

١ـ انظر في هذا الصدد تحليلنا لهذه الظاهرة ومدى ملاءمتها للإسلام في كتابنا: لَبِنات، تونس، ١٩٩٤، ص ٥٣ ـ ٦٨.

نظراً إلى القوة العضلية التي يتمتع بها الرجل عليها. وتم التنظير لتفوق الرجال على النساء، ولامتيازاتهم عليهن، بالاستناد إلى مبررات دينية، عند الآشوريين واليهود والمسيحيين والمسلمين على حد سواء، ولذلك فُرض الحجاب على المرأة الحرة دون الأمة. ولم تأخذ هذه الحالة في التغير إلا عندما بدأت الآلة في تعويض القوة العضلية، ونشأت عن هذه النقلة النوعية قيمة المساواة بين الجنسين فافتكّت المرأة الاعتراف بنديتها، حيث انتشر التصنيع، وأصبح استغلال المؤهلات الذهنية على الوجه الأمثل هو معيار الحضارة الحديثة. وفي حين لا تسمح الشعوب المتقدمة لنفسها بأن تتنفس برئة واحدة، وأن تعطل نصف طاقاتها، ما زال المسلمون يتجادلون في شأن حقها في التعلم، والخروج من جدران البيت، والمشاركة في الحياة العامة بكل أوجهها دون قيد أو شرط، وكأنهم ـ بخلاف كل شعوب الأرض ـ يستطيعون الاستغناء عن الطاقات التي هم في أشد الحاجة إليها. وعندما يسعى الواعون منهم إلى تلافي هذا التعطيل المأساوي الانتحاري، ويلتقون في ذلك مع الغربيين الذين دخلوا بعد هذه المساواة، ولا يتصورون خلافها، يُرمَون بشتى النعوت، ويُعتبرون عاملين على هدم مقومات الإسلام وإذابة الهوية الإسلامية!

وحاصل الأمر عندنا أن العبرة ليست في نظرة الآخر إلينا، أو في مدى رضاه عما نفعل أو نترك، بل في ما يصلح لنا الآن وهنا. وقد يكون هذا الذي يصلح الآن مخالفاً لما ارتضاه أسلافنا، ولكن ليس كل ما ورثناه إيجابي يستحق البقاء، كما أنه ليس كل ما نلتقي فيه مع الآخر فاسد مفسد. ولعل أعوص مشكلة نعيشها أننا لا نتكلم لغة واحدة، بمعنى أننا نعيش في عوالم ذهنية متباعدة، ولا نستند إلى نفس المرجعيات القيمية الكبرى التي هي أساس الحياة المعاصرة، ولا نملك نفس الالتفاف الواسع، ونفس الإجماع شبه الكامل، اللذين حققتهما حولها في البيئات التي أنشأت الحداثة، فلم تشعر بأنها مفروضة عليها فرضاً، كما هو الشأن في بيئاتنا التي لم تسهم في إنتاج الحداثة وقيمها. ومن هنا لا مندوحة لنا عن أخذ التغييرات التي طرأت على مجتمعاتنا، مثلما طرأت على سائر المجتمعات، بعين الاعتبار، ولا مهرب لنا عن الحوار فيما بيننا أولاً وأخيراً، بعيداً عن حملات الإقصاء والتكفير وكم الأفواه.

فالخواء الفكري ظاهرة لا تحتملها الحياة، ولذلك ـ أحببنا أم كرهنا ـ تملأه الأفكار الواردة في صور كثيراً ما تكون ممسوخة مشوّهة، ومن البديهي أنه لا يمكن للفكر أن يبدع دون مقارعة الآراء بعضها البعض، ولا للحق أن ينجلي دون وجود الرأي والرأي المخالف. إن أي سنة ثقافية قائمة محافظة صلبة بطبيعتها، مثلها مثل جذع الشجرة، ولكنها لا تنمو ولا تزهر وتثمر إلا من أطرافها، ومتى منعنا الهامشي من التعبير فإننا كمن يقلّم أطراف الشجرة فيحكم عليها بالموت عاجلاً أو آجلاً.

٥ ـ تحديث تاويل الرسالة المحمدية:

ويقيننا أن تحليلنا لواقعنا يملي علينا تحديث التأويل للرسالة المحمدية، بما يخلصها من رواسب التأويلات التاريخية، إذ بهذا التأويل الجديد نربط الصلة بما في موروثنا الاجتهادي من عناصر سلط عليها الحظر والتهميش، وبه وحده تكون الرسالة خطاباً دالاً لمعاصرينا، يخلق فيهم هوية متماسكة، ومنسجمة مع مقتضيات العصر المعرفية والإجرائية، لا وصفات نهائية جامدة، وإرثاً يحفظ ويتبرك به فحسب. وبذلك نتجاوز ردود الفعل العاطفية والانفعالية لنكون فاعلين في التاريخ، مؤمنين بكرامة الإنسان مهما كان جنسه ودينه، ومتبنين بدون احتراز لقيم العمل الخلاق، ولمبادئ الحرية والديمقراطية،ولأنظمة التربية، على الاستقلال الفكري، والحس النقدي، والبحث العلمي، ولمعايير الأداء الاقتصادي العالي الصارمة.

مسؤوليتنا في صنع السلام

و لا نظن أننا ابتعدنا بهذا التحليل عن موضوع «الإسلام والسلام العالمي»، فتطليق النظرة الماهوية يقتضي منا إعادة النظر في هذا العنوان ذاته، بما يضبط الأطراف المعنية بالسلام، ويخرج الإسلام بصفته ديناً من دائرة العلاقة بالسلام أو بالحرب في ظرف تاريخي معين، والواقعية تتطلب تحديد المسؤولية في خرق السلام العالمي ومعرفة الرهانات الحقيقية الكامنة وراء قرع طبول الحرب، والعقلانية توجب البحث عن السبل الناجعة في إرساء أقصى ما يمكن من شروط السلام. وقس على ذلك سائر العوامل التي استعرضناها والتي يمكن تطبيقها على القضية

المطروحة، على أساس أنها جوانب متكاملة منها وأبعاد متفاعلة فيها.

وفعلاً فإن المسلمين الذين يعيشون في المنطقة العربية ـ الإيرانية ومنطقة جنوب شرقي آسيا، لا الإسلام في حد ذاته، ولا مسلمي أمريكا وأوروبا أو الصين وإفريقيا السوداء، هم المعنيون مباشرة بهذه القضية. وسواء نجح المسلمون في خوض معركة السلام أو معركة الحرب، أو فشلوا فيهما، فإن ذلك لن يغير من الإسلام شيئاً. وقد بات من المسلم به عند علماء الإناسة أن الدين ـ أي دين ـ قد تستغله الإيديولوجيا، والمصالح السياسية، وغيرها، لبلوغ مآرب مخصوصة، إلا أنه يستعصي على هذا الاستغلال في اتجاه واحد، وقابل بطبيعته لتبرير خيارات مضادة، مما يجعل كل تفسير للصراعات البشرية على أساس الدين تفسيراً تعسفياً غير مقنع. ولا مجال لأن ننكر أن عدداً محدوداً من الإسلامويين، وحصراً ممن كانت تدعمهم الولايات المتحدة الأمريكية زمن الحرب الباردة، قد انقلبوا عليها ومارسوا ضدها أعمالاً إرهابية كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أقواها وأشدها وطأة، إلا أنه لا وجه للمقارنة بين السلوك السلمي الذي يميز عموم المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، والسلوك العدواني الذي تمارسه الولايات المتحدة: أولئك ضعفاء مغلوبون على أمرهم، يعانون التخلف في كل مظاهره، وأنى لهم أن يملكوا أدنى نصيب من وسائل التدمير الجهنمية التي في حوزة أعدائهم؟ وهذه قوة عظمى تفعل ما تريد بلا حسيب ولا رقيب، فتتجسس أقمارها الصناعية على كل أنشطة المسلمين وغير المسلمين، وتحضر أساطيلها الحربية في كل البحار، وتدعم الأنظمة الدكتاتورية التي تخدم مصالحها، وتملي شروطها السياسية والاقتصادية المجحفة، وتسعى إلى فرض أنموذجها الثقافي أنموذجاً أوحد. فكيف تختل الموازين إلى هذا الحد ويصبح الجلاد ضحية والضحية جلاداً؟ الجواب بكل بساطة هو أن الولايات المتحدة تنفي عن المسلمين حقهم في رد العدوان، ولا ترضى بغير الأتباع الخانعين حتى تضمن تأبيد هيمنتها، وأنها إنما تخلق من المسلمين عدواً حضارياً وهمياً[1]

١ـ ليس لنظرية هنتنجتون السخيفة عن «صدام الحضارات» من دور سوى التعمية على السياسة

للتغطية على عدوانها هي المتعدد الأشكال والألوان.

واجبنا إذن في هذا الظرف بالذات واضح وضوح الشمس في رائعة النهار: أن لا تنطلي علينا التبريرات الخطابية للعدوان، وأن ندعم جبهتنا الداخلية بأسباب القوة الحقيقية. فالولايات المتحدة الأمريكية ـ وكل قوة في الماضي والمستقبل ـ ليست جمعية خيرية، ولا ينبغي لنا أن ننتظر منها غير لغة القوة، لأنها ترعى مصالحها، ولا شيء غير مصالحها، بل هي لا تذعن إلا للقوة الرادعة والفاعلة. ومن الطبيعي أنها تعرقل بروز القوى المنافسة، إلا أنه لا توجد حتمية في هذا المضمار ولا يستجيب القدر إلا للذين يريدون الحياة، متى أرادوها بوسائلها الموصلة، لا بالأماني، واجترار حلول الماضي، أو بالاستفزاز المجاني.

نعم! يجب علينا أن نسترد الثقة في أنفسنا، فذلك أول شروط النجاح. وحتى يحق لنا أن نكون معتزين بحاضرنا، على قدر اعتزازنا بماضينا، لا مناص لنا من أن نثبت بأننا قادرون على مسايرة نسق العصر في مجال العلوم والتكنولوجيا، وأن نثبت علاوة على ذلك بأننا نتصرف في عناصر القوة بطريقة أفضل من غيرنا، وأكثر احتراماً لكرامة الإنسان وحقوقه الأساسية. إلا أن هذا هدف بعيد، بينما الهدف القريب هو التصدي للهيمنة والظلم، وتقوية الجبهة الداخلية، حتى لا يجد الأعداء منفذاً سهلاً إلى اختراقنا. وإذا كنا دعاة سلام فإن السلام الحقيقي الذي نريده لأنفسنا ولغيرنا هو السلام القائم على العدل، سلام العلاقات المتكافئة، لا سلام المقابر، ولا سلام الاستكانة والخنوع.

وإذا كان الغرب يسعى إلى تأبيد الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وكان قادتنا مضطرين للقبول بالأمر الواقع، فإن مسؤولية رجال الفكر أن لا يكلّوا من التأكيد على أن الدولة اليهودية دولة استعمارية عنصرية، وأنه لا مجال لمثل هذه الدول في

الأمريكية العدوانية وتبرير أعمالها المحتملة ضد من نصبهم أعداء للحضارة الغربية. ومما يلفت الانتباه أن كثيراً من الكتّاب المسلمين انساقوا إلى مناقشة أفكار هنتنجتون وكأنها صادرة عن مفكر حر ومن الطراز الرفيع، عوض أن يروه على حقيقته بصفته من منظّري الساسة وواضعي الاستراتيجيا.

عصرنا. ولئن لم يكن ميزان القوى لصالحنا اليوم فلا يحق لنا أن نيأس من تغييره غداً أو بعد غد. لقد احتل الصليبيون فلسطين قرنين كاملين ثم اندحروا خائبين، ومع تسارع حركة التاريخ قد يقصر الاحتلال الصهيوني عن هذه المدة، وتعود فلسطين إلى أهلها، وإلى من يقبل العيش فيها على أساس المساواة في حقوق المواطنة مع الآخرين، لا على أساس الاستعلاء والميز وأساطير الشعب المختار.

ونظن أننا أكدنا بما فيه الكفاية على مسؤولياتنا في صنع السلام بشروطه الموضوعية، ولكن هذا لا ينفي مسؤولية الآخرين، ومنهم أعداد غفيرة من ذوي النوايا الطيبة الذين من صالحنا التحاور معهم واعتبارهم رفقاء في الدفاع عن نفس المبادئ، ومؤمنين بنفس القيم، رغم اختلاف التعابير الدينية والثقافية. فتاريخ البشرية يشهد على أن التقدم الجوهري الذي حققه الإنسان هو تنظيم العلاقات الاجتماعية بما يقلص من العنف الفطري، مع توفير الأمن والشعور بالعدل، إلا أن هذا التقدم لم يشمل ـ إلا جزئياً ـ العلاقات بين الدول، فكانت عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى، والأمم المتحدة بعد الحرب الثانية، من أبرز المحاولات في هذا الاتجاه. وقد برهنت كل منهما على محدودية الدور الذي تؤديانه في حفظ السلام وردع المعتدين، وخصوصاً عندما يصدر العدوان عن القوى العظمى، أو من هو في حمايتها، ألمانيا النازية بالأمس، والولايات المتحدة وإسرائيل في أيامنا هذه. على أن الدرس الذي يحسن استخلاصه من تاريخ نصف القرن الأخير، هو أن البلدان الغنية قد سلكت سبيل التعاون عوضاً عن التطاحن، ووفقت إلى فض نزاعاتها فيما بينها عن طريق التفاوض، وبالطرق السلمية دون اللجوء إلى القوة، ولا حتى إلى التهديد، وأن كل الحروب التي نشبت في هذه الفترة ذاتها، أو التي تهدد بالانفجار تهم البلدان المتخلفة اقتصادياً، وبعضها يعجز حتى عن توفير القدر الضروري الأدنى من الغذاء لمواطنيه. وإذا كان لهذه الظاهرة من دلالة فهي أن السلام هو ثمرة من ثمار التقدم العلمي والتكنولوجي، لا فقط لتشابك المصالح بين البلدان المتقدمة في هذين المجالين، بل كذلك لأنه سلام قائم على تكافؤ القوى، ولأن كل طرف يعرف مسبقاً أن عدوانه لا يمكن أن يمضي بلا عقاب رادع.

هكذا تكون قضية الحرب والسلام واضحة أمام المسلمين بكل أبعادها. أما الهروب من مواجهة تحديات الوضع، والاكتفاء بردود الفعل العاطفية والظرفية المحدودة، فليس من شأنه سوى الإلقاء بالعالم الإسلامي على هامش التاريخ. ولا نعتقد أن المسلمين يرضون بهذا الوضع، بل يحق لنا أن نكون متفائلين حين نرى عدداً من المجتمعات الإسلامية قطعت خطوات ملموسة في الاتجاه الصحيح، رغم الصعوبات والعراقيل الداخلية والخارجية. ولا نشك في أن الطاقات الشبابية الكامنة في بلدانا قادرة على الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها وسائل الاتصال والمعرفة الحديثة فتتدارك التخلف في أسرع وقت ممكن، وتحقق ما نعتقد أن الإسلام جاء من أجله ويدعو إليه، أي تعزيز كرامة الإنسان، وصيانة حقوقه، حتى يكون جديراً بالأمانة التي عرضها الله ﴿عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾ (الأحزاب:٧٢/٣٣) وحتى يكون جديراً بخلافة الله في الأرض (البقرة: ٣٠/٢) من دون إفساد وإراقة دماء.

إشكالية التسامح

الشيخ محمد مجتهد شبستري*

* رجل دين، واستاذ في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران.

١ـ أفضل ترجمة لكلمة «Tolerance» مفردات مثل «التحمل والمداراة». تعود لكلمة Tolerance في جذورها إلى معنى «التحمل» و «الصبر». وحينما نقول ينبغي الصبر على الآخرين، فهذا معناه ضرورة تقبل الآخرين كما هم، وإن من حقهم ان يكونوا كما هم عليه. كلمة التساهل ليست ترجمة مناسبة للـ Tolerance، لأنه يعني ترك الآخرين لحالهم، وعدم الاكتراث لمعتقداتهم وممارساتهم، فهو ضرب من التملص والتهرب الذي قد يروق الإنسان، فالذي يتساهل لا يبالي لما يقوله ويفعله الآخرون. وبهذا لا يمكن للتساهل ان يحمل معنى حقوقياً ـ سياسياً يلاحظ فيه الاهتمام بحقوق الآخرين.

التحمل والمداراة مفهومان يستبطنان تقييد الذات، فالإنسان الذي يتحمل ويصبر (يتسامح) إنما يقيد الذات ويرسم لنفسه حدوداً مقابل الآخرين. انه يشعر بوجودهم، ويعترف بهم رسمياً. فالتحمل هو الذي يثير الأسئلة: من هو الآخر؟ وماذا يقول؟ وماذا يفعل؟ و...

لا يكون تحمل الآخرين حقيقياً غير صوري إلا حينما لا يزعم الإنسان الذي يمارسه ان كل الحقيقة بجانبه في موضوع أو مسألة معينة، سياسية كانت أو غير سياسية. حينما يتأسس التسامح على مثل هذه الدعائم والوعي، يمكنه فعلاً من الناحية السياسية والاجتماعية ان يشكل أساساً لحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية.

٢ـ التسامح الذي ينبغي إيلاؤه نصيباً أوفر من المناقشة في مجتمعاتنا، هو الذي يعني الاعتراف الرسمي الحقيقي بحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية. الاعتراف بحقوق الآخرين السياسية والاجتماعية غير متاح إلا في حال التسليم لتمتع كافة البشر بحقوق إنسانية متساوية، من حيث هم بشر ليس إلا، ورغم انتمائهم لمعتقدات وسلوكيات وأخلاق متفاوتة، وحتى لعقائد دينية مختلفة.

ما ينبغي ان نحذر منه هو تحريف معنى التسامح، فأن يجترح معنى انتقائياً، ناقصاً، غير معقول، نطلق عليه اسم التسامح الإسلامي في مقابل التسامح الغربي، ثم نقول إننا نتبنى التسامح الإسلامي دون التسامح الغربي، فهذا ضرب من تحريف المفاهيم السياسية، لن يسفر إلا عن تعقيد الحوار، وجره إلى طرق مسدودة. التسامح

في الثقافة السياسية المعاصرة له معنى محدد ومترابط، لذا توجب علينا أولاً الإفصاح عن ذلك المعنى المحدد لنقرر بعد ذلك هل نتبناه ونقبله أم لا؟

المؤسف اننا نواجه مثل هذه المشكلة في مجتمعاتنا حتى فيما يتعلق بمفهوم الحرية ومفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية، و... الخ، حيث طفق البعض يقولون اننا لا نوافق الحرية بمعناها العصري، وحقوق الإنسان والديمقراطية مفاهيم غربية لا نقبلها، وفي المقابل ثمة شيء لدينا اسمه الحرية الإسلامية، أو حقوق الإنسان الإسلامية، أو الديمقراطية الإسلامية. هذا ليس إلا تحريف للموضوع. ينبغي أولاً تعريف حقوق الإنسان والحرية بشكل صحيح، ومن ثم يجري الحديث عن قبولها أو عدم قبولها. حينما تعرف هذه المفاهيم بصورة صحيحة، عندئذ سيتضح ان من لا يوافق الحرية إنما يوافق النقطة المضادة لها، أي اللاحرية، ومن لا يعترف بحقوق الإنسان، لا يمكنه الاعتراف بحقوق إنسان أخرى. وكذا الحال بالنسبة لمفهوم التسامح، فلهذه المفاهيم معان فلسفية متصلة، أما ان تقبل، وأما ان تدحض.

٣ـ التسامح يكون تارة شكلياً، وتارة أخرى يكون مضمونياً. يكون شكلياً حينما لا يتوفر على تلك القبلية الفلسفية التي أشرت إليها، فإذا اعتقد شخص أو جماعة ان الحقيقة برمتها لديهم، والآخرون هم أتباع الباطل، لكنهم يقولون اننا نصبر على هؤلاء الآخرين اضطراراً، فسيكون تسامحهم شكلياً. وبوسعنا اليوم ان نرصد شتى صنوف التسامح الشكلي في بلداننا، فالبلد الذي يقرر لنفسه ديناً رسمياً، لا يعترف للأقليات الدينية إلا بحقوق محدودة، لا ترقى إطلاقاً إلى مستوى حقوق معتنقي الديانة الرسمية في ذلك المجتمع. يقولون ان هذه الأقليات جزء من هذا المجتمع على كل حال، والحياة الاجتماعية تقتضي اضطراراً ان تكون لهم حقوق معينة، إلا انهم يبقون على الباطل والسوء، وكان الأفضل ان لا يكونوا.

هذا تسامح حقوقي وسياسي واجتماعي شكلي تماماً، يقوم على أساس الإلغاء الفلسفي أو الديني للآخرين.

أما التسامح المضموني فلا يتبلور على شكل حقوق محددة، إلا إذا لم يحمل مدونو الدستور ورجال السياسة والسلطة فيه تصوراً بأن كل الحقائق الدينية والسياسية

محصورة فيهم. في مثل هذا المجتمع فقط يمكن ان يكتسب التسامح المضموني معناه.

التسامح بمعناه السياسي والاجتماعي لا يتحقق بنحو حقيقي جاد إلا إذا تم الاعتراف بحقوق الإنسان بمفهومها المعاصر. التسامح يظهر حيثما تؤكد مرتكزات الدستور على إيجابية الاختلاف في العقائد الدينية والسياسية والثقافية، بصرف النظر عن قيمة هذه العقيدة أو تلك، وترى ان هذا الاختلاف رحمة، وتتحمل كل مؤسسات السلطة عملياً وكلامياً تلك العقائد، حتى لو كانت على النقيض من معتقدات رجال السلطة والحكم وقيمهم. لأجل تحقيق هذه الحالة ينبغي القبول بأن هذه الاختلافات والاعتراف بها حصيلة النزعة الاجتماعية لدى الإنسان، أي انها في الواقع وليدة إنسانية الإنسان، وفي ظل هذه الاختلافات تنمو شخصية الأفراد وتتكامل. إن احترام هذه العقائد والقيم والنظر لها بإيجابية، هو في الواقع احترام لشخصية الإنسان الذاتية التي تسوّغ حقوق الإنسان. ومن الواضح ان هذا الاحترام الذي أتحدث عنه يختلف عن ذلك الاحترام المصلحي.

الاحترام المصلحي هو ما يمارسه إنسان لا يعترف أساساً بالشخصية الذاتية للإنسان على النحو الذي نتحدث نحن عنه، ولا يتقبل حقوق الإنسان كمبدأ لا سبيل إلى المساس به، بل قد يمنح بعض الحريات أحياناً من باب المصلحة السياسية، وقد يمنعها في أحيان أخرى، تارة يحترم الأقليات، وتارة لا يحترمها. وحينما يمنح الحرية أو الحرمة يفعل ذلك بمن واستكبار، متبجحاً بالقول: إننا منحناكم الحريات وأخذنا حقوقكم بنظر الاعتبار، وانكم تعيشون في ظل عطفنا ورأفتنا. في مثل هذه الحالة يمكن القول ان التسامح المضموني غائب تماماً. التسامح غير ممكن إلا إذا تم الاعتراف بشخصية الإنسان الذاتية كمبدأ لا يمكن تخطيه أو تغييره، ولا يكون هذا الاعتراف رهن المصلحة الآنية.

٤ـ التسامح السياسي والاجتماعي بالمعنى الذي أتحدث عنه، متاح في مجتمع تكون فيه السلطة (بالمعنى العام للكلمة) ساهرة على نظام الحريات، لا حارسة لنظام الحقائق، وهاتان حالتان مختلفتان عن بعضهما كل الاختلاف. حينما تعتبر السلطة

نفسها حامية لنظام الحريات، تاركة تشخيص الحقائق للمفكرين والعلماء يفصحون عنها عبر مطاوي البحث وتبادل وجهات النظر، ويكونون قادرين على مناقشة الحقائق من دون أية مخاوف، وبمنتهى الطمأنينة والشعور بالأمان، في مثل هذا المجتمع، وبمثل هذا التصور للسلطة، يمكن للتسامح المضموني ان يتحقق. أما إذا اعتبرت السلطة نفسها حامية لتفسير معين للحقائق المختلف عليها، سواء كانت هذه الحقائق دينية، أو سياسية، أو فلسفية، أو... الخ، فلن يتاح للمجتمع الذي تحكمه هذه السلطة ان يجرب التسامح المضموني سياسياً واجتماعياً. فما هو معنى التسامح السياسي في مثل هذا المجتمع؟! مثل هذه السلطة ستجبر الجميع على اتباع الحقائق التي تتبناها، والحال انها قد تكون حقائق مغلوطة. ما هو معنى الصبر على عقائد الآخرين وآرائهم، التي تخالف عقائد السلطة وآرائها، سوى المعنى المصلحي؟! في مثل هذا المجتمع تستطيع السلطة فرض آرائها على الآخرين بكل الوسائل، وحيثما لم تستطع ذلك تراجعت بعض الخطوات وظلت تتحرك دائماً إلى الأمام وإلى الوراء، طبقاً للمصلحة والظروف، وتبقى المعركة الخفية بين أصحاب العقائد المختلفة والسلطة قائمة إلى ما شاء الله.

٥ـ كما ان التسامح السياسي ـ الاجتماعي لا يكون إلا في مجتمع يُسمح فيه بنقد معتقدات الأكثرية الدينية وغير الدينية، من دون أي تقبيح أو ضغوط تمارس ضد الناقدين. وهذه النقطة بالذات تبدو على جانب كبير من الأهمية في مجتمعاتنا التي يلعب فيها الدين دوراً رئيسياً. فإذا أردنا التحدث في مجتمعاتنا المسلمة عن التسامح السياسي ـ الاجتماعي فلا محيص من التشديد على هذه النقطة، فطالما لم يستطع نقاد العقائد الرسمية الدينية وغير الدينية ان يزاولوا نقدهم بفراغ بال، لن يتاح لنا التحدث عن التسامح السياسي والاجتماعي. تطرح العقائد الدينية على شكل عبارات محددة وقضايا منتظمة دائماً، وهذه مهمة البشر ان يصوغوا العبارات الدينية بنحو معين، فلا أحد يأتي من السماء ومن قبل الله إلى الناس، يدون لهم كتباً دينية، ويشرح لهم أصول عقائدهم. هذه مهمة يضطلع بها البشر أنفسهم، توكأ على النصوص الدينية. وفي مجتمعاتنا الدينية يمارس بعض الأفراد هذه المهمة بالرجوع إلى الكتاب

والسنة، وقد يخطئون أو يصيبون، لذلك تبقى طروحاتهم الدينية ممكنة المناقشة والنقد. وقد لاحظنا على مر التاريخ ان الآراء الدينية والفتاوى الدينية كانت متغيرة ومتحولة باستمرار. بكلمة ثانية، يتوافر التسامح في مجتمع لا تتبدى فيه معتقدات الناس الدينية غير المغربلة وغير الخاضعة للنقد على شكل إيديولوجيا السلطة.

٦ـ ان يكون المجتمع دينياً لا يعني بالضرورة ان تتحول المعتقدات الدينية غير المنقودة للأكثرية إلى إيديولوجيا سلطة، فالمجتمع يمكن ان يكون دينياً، بمعنى ان يعيش أبناؤه بقناعات دينية وبتحكيم الدين، فيشركون القيم الدينية النهائية والأصيلة في الأنشطة السياسية، بشرط قابليتها الدائمية للتفسير. الديمقراطية في العصر الحاضر هي الصيغة الوحيدة للسلطة التي تساعد على ازدهار وتنامي التجارب والقيم الدينية، فالحريات السياسية والاجتماعية واحترام حقوق الإنسان لا يستدعي إقصاء القيم الدينية. المجتمع الديني بوسعه ان تكون له حكومة ديمقراطية، شريطة ان يبقى باب الاجتهاد في أصول الدين وفروعه مفتوحاً في ذلك المجتمع.

٧ـ ان موضوعة التسامح مع الآخرين في حقوقهم السياسية والاجتماعية تعد من أمس حاجات مجتمعنا المعاصر، وكل قضية تكتسب العناية بها ضرورة اجتماعية تمسي على رأس قضايانا الاجتماعية وتكتسب أهمية مضاعفة. ثمة في مجتمعاتنا فئات مختلفة بأفكار دينية وسياسية متباينة، وآراء ومعتقدات ومصالح سياسية متفاوتة، لذلك فإن مجتمعنا هو مجتمع تعددي بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن الطبيعي في مثل هذه الظروف ان يكون التسامح ضرورة اجتماعية يطالب بها الجميع من كل حدب وصوب. كما انه من الطبيعي جداً ان يكون المطالبون بالتسامح من ناقدي السلطة غالباً، إذ ان التنكر لحقوق أصحاب الأفكار المختلفة والأقليات غالباً ما يصدر عن السلطات، وكثيراً ما تجنح السلطات إلى الحد من الحقوق الأساسية للأفراد. حتى السلطة التي تستلم زمام الأمور بأصوات الأكثرية تميل هي الأخرى إلى تجاهل عقائد الأكثرية وأفكارهم وآرائهم ومصالحهم، ناهيك عن حقوق الأقليات. ولهذا تشتمل الدساتير عادة على ضمانات وقيود وآليات سيطرة وتوزيع للسلطة، وأدوات للحؤول دون تناسي حقوق الأقلية.

وحيث ان مؤسسات السلطة في مجتمعاتنا لا تعترف غالباً بحقوق الإنسان بمعناها العصري، فهي لا تعترف بالحقوق السياسية والاجتماعية للأقلية وذوي التفكير المتباين، انهم لا يستمرئون الحقيقة المتكثرة والتفاسير المتفاوتة للكتاب والسنة. في مثل هذا المناخ حيث تتراكم الضغوط لتجاهل الحقوق السياسية ـ الاجتماعية للآخرين، من الطبيعي ان يتبدى المطالبون بالتسامح كناقدين للسلطة، فيطالبون بالتسامح وبحقوقهم الاجتماعية ـ السياسية. في مجتمع يصنف فيه الناس إلى «أصدقاء» و «غير أصدقاء» ومواطني درجة أولى ومواطني درجة ثانية، وتكون مراعاة الحقوق الاجتماعية والسياسية قضية مصلحية ترتبط بالظروف والأحوال المتغيرة، سيكون المطالبون بالتسامح والحقوق الاجتماعية ـ السياسية من ناقدي السلطة غالباً.

٨ ـ لم تلاحظ بشكل تام في الفقه الإسلامي الحالي، قضية المساواة الذاتية بين أبناء البشر في حالات نظير المرأة والرجل، أو المسلم وغير المسلم، فماذا يجب العمل في مثل هذه الحالات؟ لقد بادر الكتاب والسنة في عصرهما إلى كثير من التغييرات لصالح الإنسان في كل هذه المجالات، بيد ان هذا لا يعني ان كل ما يمكن إضافته إلى حقوق الإنسان في العصور الأخرى قد منح للإنسان فعلاً. هذه قضية تتصل بالتطور والتغييرات الاجتماعية للبشر، وقد يتاح في عصر من العصور بالنظر لتغيرات الإنسان وتكامله الاجتماعي، تصور حقوق لشطر من المجتمع لم تكن متصورة في عصور خلت. إن ما منح في عصر البعثة ليس كل ما يمكن منحه. ثم ان إدخال تغييرات إيجابية لصالح الإنسان في عصر نزول الكتاب وصدور السنة، يشير علينا بإمكانية مواصلة الطريق الذي شُرع في زمن رسول الإسلام إلى نهايته في عصرنا الحالي. والواقع ان الكتاب والسنة في مثل هذه المسائل يؤشران إلى اتجاه الحركة والتنظيم الاجتماعي، لا ان كل القوانين والحقوق الممكنة مدرجة فيهما، بحيث لا يمكن إضافة شيء إليها، أو تغيير شيء منها.

إن بوسعنا اليوم إدخال أكبر درجة من التغييرات الحقوقية والقانونية لضمان حقوق الناس كافة، فجميع ما ورد في الكتاب والسنة من حدود، وقصاص، وديات،

وشؤون سياسية، وقضائية، ومعاملات، وما شاكل، إنما كانت سلسلة ضوابط ومقررات الغرض منها إصلاح المقررات التي كانت سائدة زمن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لصالح حقوق الإنسان ومنزلته الذاتية. كانت تلك المقررات تقدمية وإنسانية بالنسبة إلى ما كان سائداً قبل الإسلام، وبوسعنا اليوم تعديلها جميعاً، بحيث تتناغم مع حقوق الإنسان في العصر الحديث. وقد أوردت شرحاً مفصلاً لهذه الفكرة في فصل «الإيمان والسياسة» من كتاب «الإيمان والحرية»[1].

٩ـ ثمة سؤال مركزي آخر فيما يخص التسامح هو: هل ينسجم التسامح مع مجتمع ديني؟ الإجابة عن هذا السؤال رهن بتحديد ما نرمي إليه من المجتمع الديني.

الأديان متباينة فيما بينها، وكذا المجتمعات الدينية. إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال بالنظر لمجتمعاتنا الدينية، تعين القول ان تراثنا الديني إذا ما تم نقده بواسطة اجتهادات جديدة فيصار عن هذا الطريق إلى استمرار حقوق الإنسان بمعناها المعاصر، واستيعابها داخل ثقافتنا الدينية، عندئذ يمكن لمجتمعنا الديني الانسجام مع التسامح، وقبوله كمبدأ سياسي ـ اجتماعي. الواقع ان حقوق الإنسان بمعناها المعاصر غائبة عن طروحات وآراء المفكرين المسلمين الماضين، سواء كانوا فلاسفة، أو فقهاء، أو مفسرين، أو عرفاء، أو غير ذلك. على اني أعتقد ان بمستطاعنا اليوم قبول حقوق الإنسان، وجعلها جزءاً من ثقافتنا. وقد بينت هذه الاطروحة في فصل «حقوق الإنسان» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

ومن الجلي ان معارضي نقد آراء السلف من علماء الدين، والمنحازين إلى أحادية تفسير الكتاب والسنة، ومن يعتبرون نظريات الفقهاء وفتاواهم جملة مسلمات لا تقبل التغيير، لا يمكنهم التحدث عن التسامح السياسي والاجتماعي بالمعنى الذي نرومه.

١ـ راجع أيضاً فصلي «على المسلمين القبول بحقوق الإنسان» و«الفقه الإسلامي وحقوق المرأة» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

بيد ان البنية الذاتية للإسلام لم تحدد أي مرجع أو قيم رسمي دائم على الكتاب والسنة. يعتقد أهل السنة بعدم وجود مثل هذا المرجع الرسمي بعد رحيل الرسول الأكرم(ص) والشيعة بدورهم يعتقدون بعدم وجود مثل هذا المرجع والقيم الرسمي بعد غيبة الإمام الثاني عشر (عليه السلام)، لهذا قالوا ان باب الاجتهاد بقي مفتوحاً. أي ان بالإمكان دوماً تقديم تفاسير جديدة، حتى في إطار أصول العقيدة الدينية. اما هل هذا التفسير للنصوص بعينه صائب أم لا؟ وما هو معنى الصواب في كل حالة من الحالات؟ فقضية يمكن الإسهاب في مناقشتها في أروقة الحوزات العلمية. لكننا حينما نقول ان التفاسير المتعددة والمختلفة للنصوص الدينية ممكنة، لا نتغيا إطلاقاً إيقاف النقاش حول صحة وسقم أي تفسير، والقول ان جميع التفاسير صائبة.

أحياناً يُخلط بين مسألتين: الأولى ان التفاسير المتباينة ممكنة، والثانية هي ضرورة البحث بجد في صحة وسقم كل واحد من التفاسير. تعددية التفاسير والاجتهادات من الظواهر الممكنة الحصول في مجتمع المسلمين، وباستطاعة النظام السياسي لهذا المجتمع ان ينهض على أساس مساواة الحقوق بين هذه التفاسير المختلفة، لا أن يتحيز لتفسير معين منها، ويشجب سائر التفاسير ويحاربها. وحتى لو اتبعت أكثرية الجماهير تفسيراً معيناً بآليات ديمقراطية، فيجب الحفاظ على حقوق التفاسير الأخرى ورغبتها في كسب الأكثرية إلى جانبها.

١٠ـ يتعين القول بكل صراحة ان مفهومات، من قبيل: الحرية السياسية، وحقوق الإنسان، والتسامح، والديكتاتورية، والديمقراطية، هي مفهومات فلسفية متراصة الأجزاء، اما ان تقبل، واما ان ترفض.

لذلك فإن ربطها بملحقات معينة، من قبيل: صفة «الغربية» أو «الإسلامية» يعد بمثابة تحريف للفلسفة السياسية، وخطأ يجر الحياة الاجتماعية إلى متاهات مظلمة. ولعل بعض الشعوب المسلمة تقف اليوم على مفترق طريق تاريخي، فإما ان تتقبل هذه المفهومات وتهضمها وتتفاعل معها إيجابياً، واما ان ترفضها وتتقبل الاستحقاقات الخطيرة لهذا الرفض. ولا طريق ثالث بين هذين الطريقين.

١١ـ لابد من التشديد تارة أخرى على نقطة أساسية، مفادها ان التسامح لا يعني

اللاأبالية الأخلاقية، والانفلات من القيم، أو الشك حيال الحقائق التي يكتشفها كل إنسان على نحو نسبي. ينطوي التسامح على مفهوم صبر الشخص المتسامح على عقائد وممارسات الآخرين التي لا تروقه ولا يعتبرها سليمة، لأنه يرى ان الإيمان بتلك العقائد ومزاولة تلك الأعمال من حق الآخرين. ان التميز الذكي بين فضيلة «التسامح» و«منح الحرية» كفيل بإيضاح النقطة المذكورة على أحسن وجه. ومن المناسب هنا الإشارة إلى تحليل بحثي يفكك بين هاتين الموضوعتين: «التسامح» في اللغة اليومية، يعني غالباً طلب ان يترك الإنسان لحاله، والسماح له بفعل ما يشاء، مع إبداء قليل من المحفزات التي تقف وراء مثل هذا الطلب. والحقيقة ان التساهل وفق هذا التصور هو اللامبالاة والإحجام عن التدخل أو تحمل بعض المسؤوليات، وهو في الوقت ذاته إشارة إلى نمط خاص من عدم الانفعال يستند إلى مسوغات أخلاقية وظروف خاصة. بيد انه يتوجب التمييز على نحو الجد بين التسامح و «منح الحرية» التامة[1]، واللاأبالية المطلقة، والامتناع الأعمى، فعلى سبيل المثال، الوالدان اللذان يتجاهلان تصرفات أبنائهم غير المؤدبة، أو عابر الطريق الذي يفضل عدم التدخل في توقيف قطاع الطرق، هؤلاء ليسوا بمتسامحين.

«منح الحرية» يشير إلى نظرة اجتماعية يجد فيها الأفراد تمام الحرية للعمل وفق الأسلوب الذي يفضلونه. منح الحرية بمفهومه المبسط هو السماح والترخيص، وبهذا فهو غير ذي مفعول من الناحية الأخلاقية، إذ لن يتوفر لنا بفعله أي حكم بخصوص السلوك الذي سمحنا به. للتمثيل، فإن منح حرية التعبير عن فكرة معينة، أو تشكيل جلسة خطابة أو الخروج بمظاهرات، لا يعني على الإطلاق موافقة أو رفض ما يقال أو يصنع في هذه الأنشطة، أي ان الفكرة أو الخطابة أو المظاهرات في هذه الحالة ليست حسنة ولا سيئة. ان حالة منح الحرية يمكن ان تنبع من موقف أو موقفين:

الأول: عقيدة ترتبط بالنسبية الأخلاقية، فحواها عدم وجود أي قيمة أو معيار مطلق، أي ان الأخلاق بالنسبة لكل إنسان ان هي إلا حكم شخصي، فمثلاً حسب

1-Permissireness.

هذه الرؤية يمكن ان يعد السلوك المخل بالحياء العام سلوكاً سليماً من الناحية الأخلاقية إذا كان فاعله قد اختاره بحرية.

الثاني: يرى الكثير من مجالات الحياة غير ذات معنى من الزاوية الأخلاقية. تؤكد رؤية «منح الحرية» حيال الفعل المخل بالحياء العام، على عدم وجود شيء في هذا الفعل يمكن شجبه أخلاقياً، بل ان الفعل المخل بالحياء ليس قضية يمكن محاكمتها أخلاقياً. غالباً ما يقال ان السمة البارزة في الأخلاق الاجتماعية للعالم الغربي إبان عقد الستينات هي «منح الحرية». ولعل تغير الرؤى بشأن بعض السلوكيات نظير الأعمال المخلة بالحياء العام، أو تعاطي المخدرات، شاهد على هذا الرأي. في كثير من الحالات كان الحوار والنقاش حول تسهيل وتعديل القيم الاجتماعية والقواعد الأخلاقية مفتوحاً وحراً، فمثلاً كان بعض أنصار الإباحية يقولون ان السلوكيات المخلة بالحياء منوطة باختيار الفرد تماماً، وبالتالي فإن ميل الإنسان نحوها أو عدم ميله متكافئان من حيث القيمة. كانت ثقافة الشباب في تلك الفترة تطالب بأن تترك أمور مثل الأزياء وظاهر الأفراد والأخلاق الخاصة للأفراد أنفسهم. ومع رفض سيادة القواعد الأخلاقية والدينية، يمكن ان تنقلب أخلاق «منح الحرية» إلى شكل من أشكال الفوضى الأخلاقية. على ان الفوضويين فقط هم المستعدون للدفاع الدائم عن «منح الحرية»، لأنهم وحدهم المطالبون بترك القرارات الأخلاقية للأفراد أنفسهم. منح الحرية بالنسبة للفوضويين يعبر عن مبدأ الاستقلال الأخلاقي والشخصي. أما سائر المفكرين فقليلاً ما يؤازرون فكرة «منح الحرية» فيما يتعلق بالسلوكيات المؤثرة على الآخرين والمجتمع ككل. والمحافظون على وجه الخصوص يخشون ان تحرم الفوضى الأخلاقية الأفراد من الهداية الأخلاقية الضرورية، فيترك المجتمع لحاله دون أية أسس لعقائد أخلاقية مشتركة.

رغم ان التسامح وجد له أنصاراً بين الاشتراكيين وبعض المحافظين، إلا انه كان أقرب للثقافة الليبرالية، فحيث ان التسامح يرفض التدخل والإكراه، أو السيطرة على سلوك الآخرين ومعتقداتهم، فقد كان أشبه ما يكون بـ«منح الحرية». إلا انه يختلف عنه، فالتسامح هو عدم التدخل، بالرغم من حقيقة ان سلوكيات الآخرين وأفكارهم

قد تكون غير مقبولة أو مدانة. بعبارة أخرى ليس التسامح غير ذي مفعول من الناحية الأخلاقية كما هو الحال بالنسبة لمنح الحرية، وهو لا يعبر عن لا أبالية أخلاقية أو نسبية أخلاقية. التسامح ضرب من المداراة والرأفة. انه يتوفر حينما تكون ثمة قدرة صريحة على قمع آراء الآخر، لكن المتسامح لا يلجأ لهذا الخيار عن وعي تام، فمثلاً من غير المعقول ان نصف عبداً بالتسامح حيال سيده لأنه اختار عدم الثورة على سيده. وهكذا المرأة العجوز التي تصبر على إساءات زوجها وسبابه، من الصعب جداً القول انها تتسامح إزاء سلوك زوجها.

ومع ان التسامح يعني تجنب فرض الإرادة على الآخر، بيد انه لا يعني عدم التدخل، فحقيقة ان هناك حكماً أخلاقياً مسبقاً، توفر فرصة أكيدة للتأثير في الآخرين. على ان مثل هذا التأثير لا يتم إلا بصورة عقلانية. على سبيل المثال، ثمة فارق واضح بين السماح لشخص بالتدخين، والصبر على دخان سجائره. في الحالة الثانية لا يكون التدخين مقبولاً، بل قد يكون مزعجاً للغاية، وربما كانت هناك محاولات لإقناع المدخن بالإقلاع عنه، إلا ان مقتضى التسامح هو ان تتخذ مثل هذه المحاولات شكل النقاش العقلاني. فإذا فرضت تكاليف أو عقوبات على الشخص حتى في صيغة حرمانه من حقوقه الاجتماعية، فإن ممارسته السلبية ستتقلص تلقائياً في الحالات المقبلة. للمثال، لا يتسنى القول إننا تسامحنا مع تدخين شخص حينما يكون تدخينه قد أضر بصداقتنا له وبمستقبله المهني، أو إذا حددنا تدخينه بأماكن معيشته البيتية. والواقع ان فرض عقوبات وتكاليف إنما هي أمثلة صريحة لعدم التسامح تتحرك خارج دائرة النقاش والحوار العقلاني.

من الجلي ان السلوك غير المتسامح يدل على عدم قبول أفعال الآخرين ورؤاهم ومعتقداتهم، فهنا لن نكون أمام عدم قبول أخلاقي أو انزعاج وحسب، بل ومساع للضغط على الآخر. على ان مفردة عدم التسامح تنطوي ضمنياً على معنى مُهين. بينما التسامح يعد في الغالب ذا معنى راق مجيد، بل وتنويري أيضاً، فالمتسامح إنسان صبور متجاوز عن أخطاء الآخرين وفيلسوف أيضاً. والسلوك غير المتسامح مخالفة غير عقلانية لشيء يمكن التسامح معه. من هنا كان التمييز على أساس العنصر،

واللون، والجنس، مما يدرج غالباً في خانة عدم التسامح. وقد كانت سياسة الفصل العنصري في إفريقيا الجنوبية نموذجاً بارزاً لعدم التسامح العنصري. وفرض ضوابط معينة في الزي، وحرمان النساء من خوض غمار الحياة العامة والمهنية في بعض مجتمعات العالم، يمكن ان يعد من نماذج عدم التسامح الجنسي. وطبعاً، ثمة تصورات قد ترى في التسامح دلالة على الضعف أو نقص الشجاعة الأخلاقية، فإذا كان الشيء خطأ، لابد بالتأكيد من حظره ومنعه وعدم التسامح معه. وهذا ما يمكن التعبير عنه بغير المقبول، أو ما لا يمكن الصبر عليه، أي انه ممارسة أو شيء ليس بالمقبول، ولا يمكن ان يكون مقبولاً إلى درجة تحمله والصبر عليه. في مثل هذه الأحوال، ترتفع كل العوامل والذرائع للتسامح حيال هذا الشيء. وإذن، ففي حالات وظروف خاصة، قد لا يتسنى الدفاع عن «عدم التسامح» وحسب، إنما قد يكون ذلك واجباً أخلاقياً[1].

١٢- يجوز القول ان فضيلة المداراة والصبر، مطلوبة في العالم المعاصر من الحكومات أولاً. تستطيع الحكومات بقبولها مبادئ التعددية الثقافية، والعقيدية، وتعددية مصالح التيارات السياسية في المجتمع، ان تتحلى بالصبر والمداراة.وبدون القبول بذلك لا يصح التحدث عن أي مداراة أو تسامح.وسيبدو هذا القبول ضرورياً حينما يكون المجتمع متجهاً نحو التعددية في بناه الثقافية والعقيدية، ومصالحه الاقتصادية والسياسية. وهذا هو شكل المجتمعات الحديثة عموماً، مع تفاوت في الدرجات طبعاً، لهذا كان تسامح الحكومات في الوقت الراهن مما لا محيص منه. وفيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، يتحتم الاهتمام بحقيقة «التعددية الدينية» في العالم الحديث. ان التعددية الدينية مقولة «خارجية دينياً» في الأساس، وليست من داخل الدين. فالنقاش بشأنها نقاش فلسفي وليس نقاشاً كلامياً. القضية هي ان إثبات أحقية أو بطلان دين معين ما عاد متاحاً على نحو الجزم والإطلاق. تدل الدراسات الفلسفية اننا حيال أديان عديدة ومتباينة، يقدم كل واحد منها الأدلة والبراهين على حقيته

١- ميوز، صحيفة «همشهري»، ٢٤ كانون الثاني ١٩٩٩م.

وصحته. وهذه الأدلة مما لا يمكن نقضها نهائياً بسهولة ووضوح، ولا هي مما يتسنى تأكيده وإبرامه بيسر. وإذن فالتعددية الفلسفية للأديان حقيقة تفرض نفسها علينا، وهي ليست عقيدة دينية أو كلامية نوافقها أو نرفضها.

بوسع المتكلم أو اللاهوتي ان يصدر الفتاوى ضد التعددية الدينية من زاوية «داخلية دينياً» غير ان السلطة لا يمكنها مثل هذا الفعل إطلاقاً. على السلطة ان تستوعب حقيقة التعددية الدينية وحسب، وتتعامل وفق ذلك بالتسامح مع المعتقدات الدينية على اختلافها. وطبعاً، يمكن توقع التسامح من سلطة لا تقوم شرعيتها السياسية على أساس عقيدة دينية معينة، فهي تعترف بحقية، نسبية على الأقل، للمعتقدات والديانات الأخرى. وفي غير ذلك، ستضطر السلطة من أجل الحفاظ على شرعيتها، وهي عماد قوتها وهيمنتها، إلى تهميش الأديان الأخرى بنحو من الأنحاء، أو قمعها، وينتهي بها الأمر إلى تسامح صوري زائف. كلما كانت المديات الاجتماعية، والقيمية، والثقافية للأديان الأخرى غير «دين الدولة» أوسع، كلما اشتد النزاع بينها وبين الدولة، وتكرست الأزمات الاجتماعية والسياسية أكثر.

في خاتمة الكلام عن المداراة والصبر (التسامح)، أرى من الضروري الإشارة إلى نظريات من اختزلوا مبدأ التسامح إلى «تسامح صوري» عبر إطلاقهم فكرة «التسامح الإسلامي»، وتسليط بعض الأضواء النقدية على هذه النظريات.

وسنستعين في هذا الباب بتقرير منظم لهذه النظرية، نشر تحت عنوان «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي»[1] فنورد مقتطفات منه ببعض التلخيص، ثم نسجل ملاحظاتنا النقدية بشأنه:

حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي

أ ـ حينما نتحلى بالفرصة (والبلوغ) اللازم للتركيز والاستيعاب، فلن نجد أنفسنا لوحدنا، إنما نلفي البشر يعيشون تجمعات وتكتلات لها جملة من الخصائص:

---

١ ـ محمد جواد لاريجاني، صحيفة (رسالت) حزيران ١٩٩٨.

ـ التعامل المتبادل المنتظم بين الأفراد، بالشكل الذي يخلق شبكات معقدة من نظم العمل، فبعض الناس يزرعون، وبعضهم يبنون، وبعضهم ينجزون الأعمال الفنية، ويشكلون بمجموعهم كتلة يساهم جميع أفرادها في إشباع الحاجات.

ـ ثمة نظام اجتماعي معين يسود المجتمع. جماعة تحكم وتصدر الأوامر وترى ذلك حقاً لها، ومجموعة كبيرة من الناس «يجب» ان يطيعوا، بحيث لو تمردوا لجاز للحاكم معاقبتهم.

هذه حالة تسمى «تجمعاً سياسياً» ويبدو ان لها من العمر آلاف السنين.

ب ـ تشهد قصة «التجمع السياسي» تحولاً أساسياً مع «وعي» آخر هو في الواقع نوع من «الصحوة»، وذلك حينما يدرك أعضاء المجتمع ان الخضوع للسلطة بحاجة إلى تسويغ معقول، والواقع ان بالإمكان تغيير البنية السياسية الموروثة بـ «خطوة جماعية».

كانت الثورة الإسلامية في إيران ضاربة الجذور في مثل هذه «الصحوة» تحديداً. لقد اكتشف الشعب الإيراني ان سلطة النظام البهلوي غير شرعية، واستساغ نموذج الشرعية الجديد الذي أطلقه الإمام الخميني، وأوجد بقيادته تجمعاً سياسياً فاعلاً، بادر في الخطوة الأولى إلى إسقاط النظام السابق، وأقام في المرحلة الثانية نظاماً جديداً. وعلى حد تعبير أرسطو فإن تحولات من هذا القبيل تعد أعمق تحولات يمكن ان يشهدها التجمع السياسي، فهي تغير أساس الشرعية ومفهومها، وتغير الهيئة الحاكمة كذلك.

ج ـ وهكذا، ينبثق من صميم المفهوم الموضوعي للتجمع السياسي، مفهوم جديد يسمى «التجمع المدني»، وهو في الواقع الصورة النظرية الكاملة لمجتمع سياسي موضوعي. ولا ريب ان من الضروري إخراج الأجزاء المقومة من طيات الموانع والعقبات وإبرازها بصورة شفافة...

ثمة محاور أساسية في التجمع المدني:

١ ـ عقلانية شاملة تدعي الهداية نحو السعادة ـ أو التكامل الإنساني ـ وتمثل القاعدة المشتركة للممارسات السياسية الفردية والجماعية.

٢ـ يدخله الأعضاء بإرادتهم بناء على الشعور بالواجب أو المصلحة.

٣ـ يجب ان تقوم شرعية السلطة السياسية وبنيتها العامة على أساس العقلانية المشتركة.

دـ يسود التجمع المدني هو الآخر نظام خاص، ولكن من أجل التمييز بين التجمع السياسي على نحو العموم، والتجمع المدني، يكفي ان نلاحظ انه:

في التجمع السياسي يمثل حفظ السلطة الهم الأكبر للحاكم، وإذا زعم لنفسه عمارة الأرض والتنمية فلأجل ان يقول للناس: ليس من الضروري التشكيك في شرعية السلطة، لأنكم ستتمتعون قريباً بحياة رغيدة. هذا هو منطق كل الأنظمة السلطوية غير الشرعية. أما في التجمع المدني فالهم الأول للجماهير والسلطة هو حراسة شرعية نظام الحكم، ومن ثم النهوض بالالتزامات والواجبات على أساس العقلانية المشتركة الرسمية.

الحكومة الإسلامية من وجهة نظر علم السياسة، ليست اتحاد بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، أو سيطرة المؤسسة الدينية على المؤسسة السياسية. إنما الحكومة الإسلامية تعني تأسيس تجمع مدني على ركائز العقلانية الإسلامية. أما إشكالية المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية فقد وفدت على العالم الإسلامي من العالم المسيحي. في الغرب المسيحي، ثمة للدين مؤسسة اسمها الكنيسة، وللتجمع السياسي مؤسسته المعروفة وهي السلطة أو الدولة. وقد فرضت الكنيسة نفسها في الماضي على المؤسسة السياسية باسم الدين المسيحي، فانبثقت تركيبة تدعى «الحكومة المسيحية». بينما لا يوجد في الإسلام كدين مؤسسة بالمعنى الموازي للمؤسسة السياسية. رجال الدين ليسوا مؤسسة بالمعنى الفني للكلمة، إنما الحوزات العلمية هي فعلاً حوزات لاكتساب معارف الإسلام وعلومه، ورجال الدين لفظة مساوقة لعلماء الدين، ورجوع الناس لهم يندرج في باب رجوع الجاهل للعالم، ولا يمثل خضوعاً لهيمنة مؤسسة معينة. العضوية في المؤسسة الكنسية مثلاً لا يخضع لاعتبارات علمية، إنما هي كأية عضوية في أية مؤسسة لها تراتبيتها الخاصة. والحال انه لأجل ان يعد الفرد من رجال الدين الإسلامي ينبغي ان يتخرج من معاهد علمية

معروفة، مضافاً إلى انه يجب ان يكون ذا مصداقية عملية جيدة، هذا ليس إلا.

سبق ان ألمحنا إلى ان النظام الإسلامي هو التجمع المدني على أساس العقلانية الإسلامية. لهذا وجب ان تتعين كل قضايا هذا النظام بما في ذلك حدود التسامح على أساس هذه العقلانية. من زاوية نظرية، يمكن لقاعدة «لا ضرر» ان ترسم جانباً من حدود «حرية العمل»، لكن مديات الأضرار أوسع بكثير من مجرد سلب الحرية، إذ ثمة صورة واضحة في الفكر الإسلامي للمبدأ والمعاد والصراط، وكل ممارسة من شأنها الابتعاد عن التحرك في طريق الصلاح تعد «ضرراً». مثال ذلك إشاعة الفاحشة أو توسيع نطاق المنكر. وبالتالي فإن التسامح المطلق حيال التعبير عن الرأي لا يمكنه هو الآخر ان يتمتع بتسويغ نظري. بيد ان رفض التسامح المطلق لا يعني رفض مطلق التسامح، فسبيل الإسلام يضمن بالتأكيد الحريات الأساسية من قبيل:

ـ حرية نقد المسؤولين مهما كانت مستوياتهم. وهذه الممارسة مظهر من مظاهر تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ـ حرية العلماء في استنباطاتهم الفقهية والكلامية و... المختلفة.

ـ حرية الكتّاب في الحياة داخل المجتمع الإسلامي.

ومن الطبيعي ان يكون لكل واحد من التسامحات أعلاه قواعده الخاصة التي تحدده.

النقطة المهمة في العقلانية الإسلامية هي ان الحريات (أو التسامحات) تمنح من منطلق «عدم الشهية» إنما يجب القول حقاً ان المجتمع الذي لا يشهد مساحات فسيحة لتحليق الأفكار وتألقها، ولا بث للنظريات ونقدها، بل تشيع فيه الفوضى والضجيج والاتهامات الجزافية، سوف لن يجرب إنتاج فكر جديد. وإذن، فمن الضروري جداً (عدم التسامح) أو تحديد التسامح. النظام الإسلامي نظام يولي أهمية كبرى للحق والباطل، فالقضية إذن ليست نظرية صرفة، أو من باب الترف الفكري، إنما تستدعي أقصى درجات الحيطة والحذر. والهدف الأساس للتجمع المدني هو تمهيد حركة الأعضاء نحو السعادة الحقيقية بالتزام (محورية الحق). وبالتالي فالسلطة تمتلك معاييرها لتشخيص الحق والباطل، وهي العقلانية المشتركة الرسمية أو

الإسلام، وهي تتحمل المسؤولية حيال الحق والباطل، عليها السعي لإحقاق الحق، وإقصاء الباطل عن الساحة. هذا واجب يرسم للحاكم حق التدخل، بيد ان التدخل يتشذب بقاعدة مهمة أخرى هي «المصلحة»، فقد يشاهد الحاكم أمراً ويراه منكراً، لكن تدخل الدولة لا يؤثر في القضاء على هذا المنكر، بل يزيده تواليًا وتوالداً وتصاعداً. وإذن حيثما يتم تقرير واجب للسلطة، ينبغي ان لا يفهم من ذلك ان على الحاكم التدخل عنوةً وبشكل مباشر. الديمقراطية بحاجة إلى أساليبها الخاصة، وهي في الحقيقة بحاجة إلى حراسة جادة لتبقى دائماً نظاماً حيوياً وقناة مساعدة لأهداف النظام. بعبارة أخرى، فإن حماية تجربة الحكومة الإسلامية تتطلب بالدرجة الأولى يقظة وحساسية فائقة حيال شرعية النظام، وتقتضي في طور لاحق هماً وتدقيقاً بالغاً في حفظ واستمرار مراعاة قواعد الديمقراطية في كافة الممارسات السياسية، الفردية والجماعية.

أعتقد انه ما من جانب من جوانب حياتنا الجماعية يجب إعلانه منطقة محظورة على النقد والتمحيص... بيد ان هذا النقد والتمحيص ذو طبيعة علمية ـ تخصصية، ودائرته هي الحوزات العلمية الخاصة والمراكز المختصة بهذه المهمة. كما علينا الفصل تماماً بين هذه النقاشات والتيارات الدعائية. التيار الدعائي لا يتوخى «الكشف» بطبيعته، إنما يرمي إلى «القصف»، والحال اننا بغية الإصلاح والتصحيح والتكميل بحاجة إلى دراسة هدفها الكشف تتبدى في مقاصد العاملين وأساليبهم، وفي العمل تحديداً. وفي هذه المحطة بالضبط تتدخل العقلانية الإسلامية فتقيّم هذا العمل، وانطلاقاً من ذلك ترسم الوظائف لأعضاء التجمع المدني. ان واجبنا حيال الأجيال القادمة هو ان نترك لهم تراثاً معقولاً ومتماسكاً من الأفكار والسلوكيات العقلائية، والتجارب القيمة، عسى ان تنبثق حضارة جديدة في المسرح العالمي تقوم على أساس الفكر الإسلامي المتمحور حول الحق.

ملاحظات ناقدة لنظرية «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي»

للنظرية أعلاه ثلاثة أركان رئيسية:

١ـ «الحكومة الإسلامية هي بناء تجمع مدني على أساس العقلانية الرسمية الإسلامية المشتركة».

٢ـ «النظام الإسلامي نظام يولي أهمية للحق والباطل» ويمهد لحركة أعضائه صوب السعادة الحقيقية عن طريق «محورية الحق». وإذن، فالسلطة لها معاييرها لتشخيص الحق والباطل، وهي العقلانية المشتركة الرسمية أو الإسلام. وهي ذات مسؤولية إزاء الحق والباطل. تسعى لإحقاق الحق، وإقصاء الباطل عن الساحة. وهذا الواجب يمنح الحاكم حق التدخل الذي تحدده قاعدة مهمة أخرى هي قاعدة المصلحة.

٣ـ «في كل تجمع مدني، هنالك عقلانية مشتركة رسمية تمثل أساس شرعية النظام وبنيته الكلية». وعلى الدولة (السلطة) حراسة هذه العقلانية دائماً لتبقي على صفتها الشرعية.

المبادئ الثلاثة أعلاه تجسد الأركان الرئيسة التي تنهض عليها نظرية «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي». وتعود مرتكزات مفكرين آخرين في طروحاتهم حول «التسامح الإسلامي» إلى ما يشبه هذه المبادئ. وقد ورد في محاضرة لأحدهم: القضية هي ان المشرع الذي يريد تحديد حريات الأفراد، إلى أين يستطيع المضي في ممارسته هذه؟ بناء على الثقافة الغربية، فإن حدود الحرية هي المصالح المادية للناس، كالسلامة الصحية للناس مثلاً... أما إذا أدى فعل معين إلى مجرد تهديد عفاف الإنسان وتعريض قيمته المعنوية للخطر، فلا ينبغي منعه. أما من منطلق الثقافة الإلهية، فلابد للقانون من تحديد الحريات على تلك الصعد أيضاً، فالإنسان متجه صوب غاية معينة، وعلى القانون ان يرفع أية عقبة تعرقل هذه المسيرة. «ما يعرض الحياة الأبدية للأفراد إلى الخطر ينبغي الوقوف بوجهه. طبقاً للثقافة الإلهية، على الدولة الإسلامية الحؤول دون ما يضر بمعنويات الأفراد...»[١].

وفيما يلي نطل إطلالة نقدية على طروحات هذين المفكرين:

١ـ محمد تقي مصباح يزدي، محاضرات ما قبل خطب الجمعة في طهران، نقلاً عن إذاعة إيران.

نعتقد ان السلطة المنتخبة من قبل المسلمين لا يمكنها استنباط معيار تحديد حريات الأفراد، ورسم تخوم تسامح الدولة مع المواطنين، من العقلانية الإسلامية، بل ينبغي استمداد المعيار من خارج العقلانية الإسلامية.

العقلانية الإسلامية القائمة حالياً ثمرة تاريخية لأربعة عشر قرناً من التحديات الفكرية والعملية التي عاشها المسلمون. إنها ليست تراث جماعة معينة، فأهل الحديث والمتكلمون، والفلاسفة، والفقهاء، والعرفاء، والمتصوفة، والثقافة العربية قبل الإسلام، وسائر الثقافات القديمة، حتى الثقافات المختلفة لقوميات وشعوب عاشت داخل المجتمع الإسلامي الكبير، شاركت كلها في تشكيل ما يسمى بالعقلانية الإسلامية. إنها عقلانية لم يوجدها شخص أو جماعة معينة، ولها أبعادها الكلامية، والعقيدية، والفلسفية، والعرفانية، والفقهية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفنية، فهي إذن ظاهرة تاريخية متحولة. ان للثقافة والحضارة الإسلامية تاريخها. رغم اننا نستطيع القول ان كافة العلوم الإسلامية ظهرت بعد نزول القرآن الكريم، وفي خضم علاقة معينة بهذا الكتاب السماوي، ولكن يجب ان لا نستمرئ إطلاقاً القول ان هذه العلوم دخلت أذهان المسلمين من القرآن الكريم مباشرة، من دون أية أرضيات تاريخية، واجتماعية، وقبليات وتوقعات متنوعة كثيرة (أي بدون فهم وتفسير وتأويل). علينا دائماً تحاشي الوقوع في مثل هذا الخطأ الكبير. إن هذه العقلانية الإسلامية طبقاً للبنية الذاتية للإسلام، وبشهادة التاريخ، لم يكن لها قيم أو سادن رسمي أبداً[1]. ولهذا كانت التباينات بين المشارب الفلسفية، والكلامية، والعرفانية، والفقهية الإسلامية، والتحديات التي قامت بينها، ذات بروز واضح في التاريخ الإسلامي. انها عقلانية لا يمكن حصرها في أي من أبعادها. الفلسفة الإسلامية متصلة بالعقلانية الإسلامية بمقدار اتصال نظريات أهل الحديث والكلام الإسلامي، وكذلك الحال بالنسبة للعرفان الإسلامي، والفقه الإسلامي، و... الخ.

١ـ اقرأ تفصيل ذلك في فصل «الجمهورية والبنية الذاتية للإسلام» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

حينما يحاول أصحاب هذه النظرية استقاء حدود حريات الأفراد من العقلانية الإسلامية، فإنهم يركزون بطبيعة الحال على الجانب الفقهي منها. وما قيل بشأن حدود حريات الأفراد في الفقه الإسلامي ليست رأياً واحداً، فالفقهاء لم يشخصوا حدود حريات الأفراد على غرار واحد. وعلى افتراض وجود رأي واحد في هذا الميدان، فهو طبعاً رأي يقبل النقد، والأهم من كل هذا هو قضية حدود الحريات السياسية والاجتماعية في المجتمعات والدول الحديثة في العالم الإسلامي، والتي تعد موضوعاً غير مسبوق بالمرة تعزى مفاهيمه إلى عصر الحداثة، من دون ان تكون قد وردت في الكتاب والسنة، مما يحول دون مناقشتها فقهياً وبطريقة تقليدية[1]. والآن لنفترض ان فقيهاً لم يعر ما نقوله أي اهتمام، وأصدر فتاوى تحدد الحريات داخل المجتمعات والحكومات الإسلامية الحديثة، فما الذي يرغم الآخرين على قبولها؟ يقول بعض الفقهاء ان العمل بفتوى الفقيه لا تجب على المؤمنين إلا إذا اطمأنوا انها تمثل حكم الله. فما هو موقفهم إذا لم تحصل لهم مثل هذه الثقة؟ ما هو المعيار الآخر الذي يجب ان يرسم لهم حدود حرياتهم؟ أضف إلى ذلك ان عدداً من الفقهاء ربما أصدروا فتاوى مختلفة حول تخوم الحريات، فكيف يتسنى لمقلديهم تطبيق هذه الفتاوى المتفاوتة والمتعارضة في مجتمع واحد وحكومة واحدة، وأي هذه الفتاوى سيكون المعيار المعتمد في تدوين الدستور والقوانين الأخرى؟

لا شك ان الإسلام كدين تحقق في التاريخ، شأنه شأن أي دين آخر، من حيث ان له ضروريات وجزميات وقواعد مسلمة. وحدود مثل هذه الضروريات ليست ثابتة دائماً، إلا انها مشهودة في كل عصر من العصور. إنها موضوعات يتاح رصدها في العقائد والأخلاق والأحكام. بيد ان المشكلة هي ان قطعية الحرمة الشرعية لفعل معين، وجزمية العقاب الأخروي المقرر له، لا يحتم ان نعده من المخالفات الممنوعة قانونياً، والتي يعاقب مرتكبها عليها، ولابد من تقييد حريات الأفراد بشأنها. صحيح ان فريقاً من الفقهاء أفتوا بأن كل عمل إجرامي يستدعي التعزير (عقوبة دنيوية تقررها

١ـ راجع قسم حقوق الإنسان من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

السلطة)، إلا ان هذه مجرد فتوى كأي فتوى أخرى تقبل النقاش والنقد. ان القفز من الحرمة الشرعية إلى الإجرام القانوني ليس بالمهمة اليسيرة.

أضف إلى ذلك، بأي دليل أو منطق يمكن الادعاء ان من غير الممكن إعادة البحث بصورة ممنهجة حول ما كان يعد في عصر من العصور عقائد مسلما بها، وأخلاقا حاسمة، وأحكاما إسلامية قطعية، ولا يجوز تضييق دائرة تلك المسلمات أو توسيعها، ولا يتسنى خلع معان جديدة عليها، ولا قراءتها بطرائق قشيبة؟ وأقصد هنا القراءات الجديدة، وليس مراتب متفاوتة للمعرفة[1].

بالنظر للأمور والاستفهامات المطروحة لا يمكن إطلاق زعم عقلاني يقول باستنباط معايير لتسامح السلطة مع المواطنين، والتي تمثل في الواقع حدود حرياتهم، من العقلانية الإسلامية، فالعقلانية الإسلامية بما لها من آفاق رحيبة، وبما تنطوي عليه من اختلافات عديدة وأساسية في الآراء، وما تتيحه على الدوام من فسحة للاجتهاد والقراءات الجديدة، لا يسعها أبداً تشخيص كيف يجب تنظيم الحقوق الأساسية للأفراد في دستور بلد مسلم على سبيل المثال، أو كيف ينبغي رسم تخوم الحريات، وما هو مدى التسامح الذي يجب ان تلتزمه الدولة أمام المواطنين.

إن موضوعاً اسمه «التسامح الإسلامي للسلطة بناءً على العقلانية الإسلامية» ليس له مفهوم محدد مقبول. ولأجل تعريف تسامح الدولة مع المواطنين في بلد إسلامي، وتعيين حدود هذا التسامح، لا سبيل سوى مراجعة المباحث والمناطات العقلانية الفلسفية المقنعة للجميع (وإن بشكل نسبي) وهذا ما يقع خارج نطاق العقلانية الإسلامية (حقوق الإنسان)، أو اختيار أحد الآراء الفقهية ذات الصلة بالموضوع مع بحوث عقلانية خارج حيز العقلانية الإسلامية. في كل الأحوال، لا مندوحة من الاستعانة بالمباحث العقلانية والفلسفية، ورسم تخوم الحريات والتسامح بعد الاقتناع العقلاني النسبي الذي يرضاه معظم أفراد المجتمع ويعتبرونه أفضل وضع ممكن نسبياً في ظروفهم التاريخية الخاصة.

١ـ انظر القسم الأول من كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» لكاتب السطور.

في المجتمعات المسلمة الحديثة، حيث ينظر الأفراد للمؤسسة السياسية (الدولة) على انها مؤسسة تعاقدية، ويختارون المسؤولين الكبار فيها عن طريق الانتخابات، لابد من وفاق عام بشأن المفاهيم السياسية الرئيسة. وهو وفاق لا يتاح التوصل إليه إلا في ظل عقلانية جماعية سياسية تختلف عن العقلانية الإسلامية التي يطرحها البعض.

وإذا لم يتسن استنتاج حدود الحرية، وتسامح السلطة مع المواطنين، ومعايير هذا التسامح من العقلانية الإسلامية، فأي معنى صحيح يمكن ان تحمله عبارات من قبيل «الحكومة (الإسلامية) لها معيارها لتشخيص الحق والباطل، وهو العقلانية المشتركة الرسمية أو الإسلام. و(الحكومة) تتحمل مسؤوليتها قبال الحق والباطل» و «على الدولة السعي لإحقاق الحق وإقصاء الباطل عن الساحة» و «هذا الواجب يمنح الحاكم حق التدخل[1]»؟! ربما كان المقصود دستور بلد ذي نظام حكم إسلامي مثل إيران، قيد حريات الأفراد بتعابير من قبيل «عدم الإخلال في مباني الإسلام» والدولة ملزمة بالعمل بالدستور. هذا كلام لا ينكره أحد. ولكن أولاً يقع على عاتق المشرع وانطلاقاً من روح الحقوق الأساسية للأفراد والشعب الواردة في الدستور، ان يعرف قانونياً ما هو الإخلال في مباني الإسلام. ومثل هذا القانون الذي يعرف الإخلال لن يكون إلا حصيلة نقاشات بين نواب الشعب، ولن يسبق المصادقة عليه أي مناط لتقييد الحريات. ثانياً: قيمة الدستور واعتباره قائما على وفاق عام بين الشعب، فهو ليس ثمرة آراء فقهية أو فلسفية متباينة. الزعم بأن النظام السياسي ـ المدني إنما هو تجمع مدني أساسه العقلانية الإسلامية، زعم غير صائب. وقد أوضحنا في القسم الأول من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين» ان هذا النظام خليط من النظرية الديمقراطية ونظرية الإمامة عند الشيعة، وقد تم الخلط أو المزاوجة وفق حسابات ومصالح عقلانية خارج نطاق «العقلانية الإسلامية».

١ـ هذه عبارات تعتمد بشكل رئيسي من قبل منظري القراءة الرسمية للدين.

عوائق التفاهم بين الثقافات

د. محمد سبيلا*

* أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط.

شهدت العصور الحديثة تفاوتاً ملحوظاً بين الثقافات، ففي الوقت الذي غذت فيه الثقافة الغربية الحديثة السير في اتجاه تطوير رؤية علمية تقنية للعالم، نتيجة التقدم التقني والعلمي والمعرفي، الذي شهدته أوروبا ابتداء من مفصل القرنين ١٧و ١٨، أو ما يسمى بالعصر العلمي/ التقني، مع ما صاحب ذلك من اكتساب قدرة وتفوق، واكتساح للعالم، وإنشاء مستعمرات، وتحويل الدول المتأخرة تاريخياً إلى أسواق ومحميات ومصادر للثروات، وجدت هذه الأخيرة نفسها محكومة بأن تظل دولاً مستعمرة لأمد طويل، وتابعة اقتصادياً، ومتأخرة ثقافياً.

وهكذا أصبح التفاوت على كافة المستويات هو القانون الأساسي السائد بين الفضاءات الثقافية، وبخاصة بين الثقافة الغربية (الأوروبية في مرحلة أولى، والأمريكية في مرحلة ثانية) وبقية الفضاءات الثقافية في العالم (الثقافة العربية الإسلامية، والثقافة الهندية والصينية واليابانية) في مرحلة أولى. بل إن هذا التفاوت ارتبط عفوياً بسيطرة القوي على الضعيف، والمتقدم على المتأخر، ضمن علاقة مركبة تتضمن القبول والخنوع والاحتذاء، كما تتضمن الرفض والتمرد والتحدي، والارتداد إلى الماضي، والعودة إلى الذات، حسب السياقات والظروف.

وقد استفحلت هذه الوضعية منذ أواسط القرن الماضي، مع تسارع الاكتشافات العلمية التقنية ووتيرة التقدم المعرفي والتقني الهائل، منذ الصعود إلى القمر (١٩٦١) واستكشاف الكواكب البعيدة، والتعرف على بنية الكون اللانهائية وعمره وتمدده اللانهائي، ومنذ اكتشاف واستعمال القنبلة النووية، وما تلاها من تقنيات عسكرية مهولة، ومنذ إنجاز المعجزات العلمية المذهلة، المتمثلة في زرع القلوب، واستبدال الأعضاء البشرية، وتربية الكائن البشري خارج الرحم، ونهاية بالاستنساخ، وفك شفرة كتاب الحياة أو الجينوم، مروراً بتمكين البكم من النطق، والعميان من البصر، وإشفاء المقعدين من الشلل، إضافة إلى الثورة المعرفية التواصلية الكبرى، المتمثلة في إقامة المكتبة الكونية المتمثلة في الانترنيت، وغيرها من الاكتشافات التقنية المهولة... الخ.

فتسارع وتيرة التقدم العلمي والتقني قد عقد العلاقة بين الثقافات أكثر، إذ طرح على الضعيف منها تحديات أكبر، وأشعرها بحتمية أو بقدرية التبعية، وربما الدونية،

وبعسر عبور الهوة التاريخية الفاصلة بين الثقافات. وبنفس الوقت زاد هذا التفاوت من مظاهر السيطرة وتصريف القوة، ومن ضرورات التبعية، وعمق مشاعر الدونية لدى هذه الثقافات، خاصة وإن منطق التقدم والتفوق هو منطق ورهان القوة والاستلحاق.

مقابل ذلك بدأت تتنامى لدى الثقافات الأخرى مشاعر متناقضة: مشاعر اليأس، والدونية، لكن بنفس الوقت مشاعر التعويض، وأحاسيس التفوق الأخلاقي واعتبار أن التقدم الحقيقي هو التقدم الروحي لا التقدم التقني، وغيرها من المشاعر البديلة.

وهذه المشاعر المختلطة ليست ناتجة فقط عن مظاهر تصريف القوة والتفوق من الطرف الخارجي، بل هي من زاوية أخرى نتيجة عملية التفكك الداخلي للبنيات التقليدية الاقتصادية والسياسية والثقافية، نتيجة تغلغل الحداثة التقنية والاقتصادية والسياسبة والثقافية في المجتمع والثقافة التقليديين، تكسر المرايا التقليدية.

وهكذا تنخرط الثقافات التقليدية في وضعية ملتبسة، تتراوح بين القبول والرفض، بين التفسير والتبرير، بين الاعتراف والاستبهام، معبئة عقلها ومخيالها الجماعي وثقافتها التي تصبح مستودعاً حياً وحيوياً لإنتاج الآليات الدفاعية والهجومية معاً.

وبما أن نتائج التقدم العلمي والتقني والثقافي من طبيعتها الانتشار وغزو كل الآفاق، عبر الاستعمار في مرحلة أولى، ثم عبر الإمبريالية، وفي أفق العولمة في مراحل لاحقة، فإن مواجهة الآخر المتفوق تصبح أيضاً مواجهة داخلية، وحواراً مع الداخل، وكأن الحوار مع الآخر أصبح في نفس الوقت حواراً مع الذات، ومن ثمة يصبح الحوار مع الثقافة الغربية حواراً ذا وجهين: حوار مع الآخر الخارجي، وحوار مع الآخر الداخلي، المتمثل في مظاهر الحداثة التي اتخذت طابعاً عضوياً داخلياً.

بل إن الآليات الذهنية التبريرية، سواء من موقع القوة والهجوم، أو من موقع الدفاع والتسويغ، يندغم فيها بشكل رفيع مواجهة الذات، ومواجهة الآخر. إنه خطاب مزدوج يختلط فيه الخطاب الموجه إلى الذات، والخطاب الموجه إلى الآخر، أو لعلهما وجهان لنفس الخطاب.

خطاب التشدد والتطرف يعتمد آليات((فكرية)) من صنفين:

١ـ آليات فكرية تتعلق بالتوجه العام للوعي، أو بما يمكن تسميته بالوعي المغلوط أو المقلوب (Faussecondieule)، أي بإواليات توجيهية كبرى، مدعوماً بتقنيات «فكرية» فرعية.

المقومات الكبرى للوعي المغلوط هو تطوير وإذكاء خطاب النرجسية الثقافية، بما يعنيه من تمجيد للذات وأمثلة لها Idialisation، وأسطرة على كافة المستويات.

٢ـ والوجه الآخر الملازم عضوياً لهذه الإوالية هو تبخيس الآخر أو شيطنته، إما باعتباره ضالاً، أو كافراً، أو آيلاً للسقوط، أو منحدراً أخلاقياً، أو تائهاً ميتافيزيقياً.

٣ـ الاوالية الثالثة بجانب الموقف من الذات(الأمثلة) والموقف من الآخر (الشيطنة) هي الاحتماء بالماضي، واعتباره زمن اللجوء (tewps refuze) مع أمثلته وذهبنته بدوره، باعتبار أن العصر الذهبي في الماضي لا في المستقبل. وهذا الموقف من الماضي ينعكس على الموقف من الحاضر، والموقف من المستقبل، حيث يسود نوع من الذهول تجاه الحاضر، ونوع من الخوف والقلق تجاه المستقبل.

٤ـ الإوالية الرابعة هي الخلط بين الديني والدنيوي، كإوالية ضمنية لإضفاء طابع القدسية على ما ليس مقدساً، أي على الكثير من الممارسات الأرضية للبشر، ومحاولة احتكار رضى الله، والخلط بين البشري والإلهي، وبين الإسلام والمسكين إيجاباً لتباهي (كرد على الخلط السلبي بالإدانة)، ورفض النظرة النسبية تندعم بهذه المحدودات الكبرى الموجهة للوعي التقليدي، بإواليات تقنية تتحكم بالتفكير المتطرف وتوجهه، وأهمها التهويل والأدرمة Dramatization، والترهيب من الله ومن الآخرة، وهذا الموقف ينعكس بشكل واضح في التشدد والاورثوذوكسية في الممارسات والأحكام، وتضييق دائرة المسموح به، وقضم كعكة الحياة، إلى درجة يبدو معها أحياناً، وكأن هناك نوعاً من التوجه نحو تحريم الحياة نفسها.

ينعكس هذا الموقف كذلك في غلبة منطق التعسير على منطق التيسير، وإهمال المقاصد العميقة، والتمسك بالمظاهر وبظاهر النص، مع تعطيل للعقل والاجتهاد، وقلب للأولويات، والاهتمام بالشكليات، وتغليب المنطق الدعوي الإيديولوجي، القائم على التحريم والتكفير، كما بين ذلك الكاتب المصري أحمد كمال أبو

المجد، في دراسة قيمة له حول الخطاب الديني المعاصر (مجلة وجهات نظر المصرية العدد ٣٨ مارس ٢٠٠٢).

وبالمقابل فإن الوعي الغربي، المزهو بذاته، وبانتصاراته، وبقوته، يستخدم نفس الاواليات الإيديولوجية المتمثلة:

أولاً: في أمثلة الذات، وإذكاء مشاعر التفوق، وادعاء ممارسة أدوار الهداية للتقدم والحضارة.

وثانياً: في تغويل الآخر باعتباره حاملاً للعنف والتخلف المزمنين، في إطار نظرة جوهرانية، سكونية، ولا تاريخية، واستعلائية تجاه الآخر (أركون ١٧١)، واعتبار الثقافات الأخرى، وعلى رأسها الإسلام، ثقافات تهدد القيم الكونية للثقافة الغربية.

لم يستطع الغرب أن يجعل من ذاته نموذجاً ثقافياً مثالياً يحتذى، فالأيديولوجيا التنويرية التي حملها في البداية، لم تحل بينه وبين أن يمارس الاحتلال الاستعماري والهيمنة الإمبريالية والاستتباع العولمي، بازدواجية معيارية واضحة، ومن خلال نزعة براغماتية ومصلحية عمياء.

وربما كانت مواقف الغرب العدائية والهجومية هي ما يولد أكثر ردود الفعل أصولية وراديكالية في الثقافات الأخرى، وبخاصة في الثقافة العربية الإسلامية. إذ المجتمعات التقليدية غالباً ما تولد ردود فعل تلقائية ضد التغلغل العنيف والكاسح للحداثة، بقدر ما تولد، في نفس الوقت، أشكالاً من التكييف والتكيف، وأنماطاً من المرونة، والتقبل، لكن العنف السياسي والعسكري والثقافي الذي يمارسه الغرب على باقي المجتمعات والثقافات يذكي ردود الفعل الرافضة، ويصب الزيت على النار، فتشتعل أكثر الأصوليات والراديكاليات شراسة.

يتخذ الغرب، في الوعي التقليدي لدى الآخر صورة ملتبسة ومزدوجة، فهو موطن التقدم العلمي والتقني الذي يمثل طليعة الإنسانية، وهو رائد التطور، ونموذج للديمقراطية والعقلنة السياسية والإدارية، ومجتمع الحقوق والقانون والرفاه، لكنه بنفس الوقت رائد السيطرة الكونية، فالمعرفة والتقنية هي أدوات السيطرة المطلقة والاستغلال الشامل للأرض.

يقدم برنار لويس في كتابه «صدام الحضارات» صورة موجزة عن سيطرة الغرب على العالم، لدرجة تجعله المتحكم الرئيسي في ثروات وسياسات كل دول العالم، بحيث لا تستطيع أية دولة أن تبلغ أهدافها، أو تحمي مصالحها، أو تحقق نموها الداخلي، أو تقيم علاقاتها إلا من خلال الغرب، لأن هذا الأخير هو الذي:

١ـ يمتلك النظام المصرفي العالمي، ويتحكم في دورة المال وأسواق المال في أركان الأرض.

٢ـ ويتحكم في كل العملات القوية ويراقبها.

٣ـ وهو المنتج والمستهلك الرئيسي في السوق العالمية.

٤ـ وهو الذي يتحكم في كل الطرق البحرية والمعابر المائية، إما مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

٥ـ وهو المتحكم في النشاط العلمي والتقني والمعرفي في العالم كله، وهو الآمر بصرف وترويج المعرفة التقنية عبر القنوات والدرجات التي يسمح بها.

٦ـ وهو المتحكم في الفضاء، وهو الآن بصدد التحكم في القمر واحتكار الكواكب البعيدة.

٧ـ وهو المسيطر على الصناعات المتعلقة بالمواصلات الجوية.

٨ ـ وهو المتحكم في الاتصالات السلكية واللاسلكية، وعبر الأقمار الصناعية، وعبر بوابات الانترنيت تسييراً ومراقبة وتسجيلاً.

٩ـ وهو المتحكم في الصناعات العسكرية والحربية المتطورة، وهو بصدد التحكم في حقوق امتلاكها عبر العالم.

إنه بعبارة موجزة القوة التي تتجه نحو الإغلاق الكامل للعالم. إنه تجسيم لقوة، لكن غير عادلة، تسود العالم وتتحكم فيه بمنطق القوة والسيطرة، لا بمنطق المعنى والتفاهم. ويبدو أن هذا المنطق يزداد استفحالاً اليوم مع تنامي العولمة، وسقوط المعسكر الشرقي، والاتجاه نحو قطبية عالمية أحادية، مركزها المتدرج هو الغرب بشقيه الأمريكي والأوروبي.

وهذا السياق العالمي اليوم هو المحدد الحاسم لإمكانيات الحوار أو اللاحوار،

التفاهم أو عدم التفاهم، ومؤشراته الكبرى اليوم تدل على غلبة منطق القوة على منطق العدل والتفاهم إلى أمد غير منظور.

أمام منطق القوة الشامل والمغلق وأمام غياب المعنى، لا تجد الثقافات الأخرى من مخرج، إلا الاندراج الخجول والبطيء في هذا المسار الحتمي، مع ما يتطلبه الأمر من قبول ومقاومة بالحيلة، وانطلاق آليات التعويض الاستيهامي. وبعبارة أخرى فإن منطق القوة هذا يفرض على الثقافات الأخرى شحذ الآليات الدفاعية الواقعية والاستيهامية، مع ما يلازمه من تغييب للنقد الذاتي، وللفحص العقلاني النقدي، وإذكاء وإحياء للطبقات العميقة في النفس الجماعية، ولأكثر أنواع الأصولية والراديكالية العميقة.

لكن الوعي المقلوب، وردود الفعل الحشوية، لا تقتصر على الطرف المستضعف في الصراع، بل تطال المستقوي ذاته: يحقدون علينا لأننا نمثل الحرية، والتقدم والرفاه، والحق، والسلام (مقابل الثقافات الأخرى، ذات الملامح البدائية المحملة بثقافة العنف والإرهاب) وحقوق الإنسان، والديمقراطية.

صحيح أن العلاقة بين الثقافات ليست مجرد نقاش فكري وحوار عقلاني، بقدر ما هي علاقة صراع قوى، يندغم فيه الماضي بالحاضر، والتاريخ بالواقع، والقيم بالمصالح، والمثل بالوقائع، والوعي باللاوعي، والأحكام المسبقة بالأحكام الموضوعية، والوعي المغلوط بالوعي السليم، مما يجعله يكتسي أحياناً طابع صراع أصوليات. لقد كانت شروط الحوار في المرحلة الجيوستراتيجية السابقة أفضل، بسبب انشغال الغرب في صراع داخلي مع أحد أطرافه أو هوامشه (المعسكر الشيوعي)، وبسبب تطلع قطاعات عديدة من الثقافة العربية إلى أن يصبح ثقافة حداثية، وبسبب تقبل قسم من المسلمين للانسخار في إطار خطة محاربة "معسكر الشر" السابق، وبسبب تطلع العرب إلى التحديث.

لكن مع تغير هذه المحددات الجيوستراتيجية، بدا وكأن هنالك نوعاً من الصراع والعداء بين هذين الثقافتين. وهذا الوضع الجديد يذكي ردود الفعل الحشوية، ويطلق العنان لكل ردود الفعل الراديكالية لدى الطرفين، ويهيئ المناخ المناسب

لصدام الأصوليات من كل صنف، بمنطق التشنج والانفعال والأهواء، لا بمنطق العقل والاعتدال، لما يعبر عن ذلك بلغة التصنيف الأخلاقي المطلق إلى الخير والشر.

ولعل من الضروري الإقلاع عن الكثير من الأحكام المسبقة السلبية، وأولها تحقير ثقافة الآخر، واعتبارها ثقافة عنف، فالعنف موجود في كل الثقافات. بل إن كل ثقافة ـ من حيث هي منظومة رمزية متعددة الدلالات ـ تتضمن ثقافة السلام وثقافة العنف، دعوات التسامح ودعوات التعصب، قيم الحوار وقيم الحرب، فقط الشروط السياقية الواقعية والإيديولوجية، ووضعية حامليها، ومدى اجتهادية وتأويلات نخبها هي التي تغلب هذا الجانب أو ذاك.

إن الأصل في الثقافات هو سوء الفهم وسوء التفاهم، وبخاصة بين الثقافات الكبرى التي لعبت أدواراً كبيرة في تاريخ البشرية، وعلى رأسها الثقافتان العربية الإسلامية والمسيحية، فقد شهدت الثقافتان منافسات تاريخية كبرى، منذ ظهور الإسلام وانتشاره السريع في آسيا وأفريقيا وأوروبا، ابتداء من القرن السابع الميلادي وإلى حدود القرن الثالث عشر، حيث بدأ اختلال التوازن مع سقوط الأندلس بداية القرن الخامس عشر، في مرحلة أولى، ثم مع سقوط العالم الإسلامي تحت طائلة الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر، ومع إعلان نهاية الخلافة العثمانية في القرن العشرين.

وقد كان هذا الوضع مشبعاً بالأحكام القبلية السلبية، وبصورة نمطية سلبية للآخر. لكن مع التقدم التقني، وتيسر الأسفار البعيدة، وأنماط التواصل المختلفة، أصبح من المطروح على الثقافات أن تتخلص من الأحكام المسبقة السلبية، ومن الرؤى النرجسية الضيقة، وأن تتعرف على الثقافات الأخرى، وتعترف بحقها في الوجود.

كانت كل ثقافة من الثقافات الكلاسيكية تتخيل أنها هي الثقافة الأسمى، وأن تراثها ورؤيتها للعالم هي الأمثل، وأن ثقافتها معطى كوني مطلق لا سبيل إلى نقده، وذلك لأنها تعيش داخلها، وفي إطار سياجها وتصوراتها وقيمها، ولم ترَ أو تتعرف على غيرها، أما اليوم، فمع تواصل الثقافات وانفتاحها على بعضها، لم يعد ثمة وجود لثقافة مطلقة، وهذا ما تعبر عنه فكرة النسبية التاريخية، التي أبرزتها ونافحت عنها

المدرسة التاريخانية الألمانية، بريادة هردر، منذ القرن الثامن عشر.

وإذا ما جاز الحديث عن ثقافة مطلقة أو مرجعية معيارية، فلن تكون بالتأكيد إلا الثقافة الأكثر تقدما من حيث المعرفة والتقنية، والارتباط بخط تطور التاريخ البشري. ثقافة ظافرة متفتحة باستمرار على آفاق معرفية لا حدود لها في الاستكشاف، وثقافة تجد نفسها في موقع الدفاع المستمر عن النفس.

وعلى الرغم من تفاوت الثقافات على خط التطور التاريخي، فإنها مدعوة، في عصر التواصل هذا، إلى الحوار، وإلى استكمال إدراك الذات في مرآة الآخر، وإلى ممارسة نقد ذاتي يهدف إلى التخلص من الاستيهامات الذاتية، ومن الأحكام المسبقة تجاه الآخر، وتغليب حوار المعنى على «حوار» القوة.

صحيح أن الحوار بين الثقافات ليس مجرد حوار عقلاني بين أفكار، وليس مناظرة فكرية صرفة. إنه حوار حضاري شامل، تغلب فيه آلية التنافس، وتشحذ فيه كل أدوات الصراع، كما أنه يصبح أكثر عسراً كلما كان التفاوت التاريخي أكبر بين ثقافتين تحملان رؤيتين مختلفتين للعالم: رؤية دينية، ورؤية دنيوية، ثقافة متمركزة على الإنسان والعقل والتاريخ، وثقافة متمحورة حول المقدس والقدر، إنه بالتأكيد حوار صعب، وتزيد من صعوبته الرهانات الأخرى الاقتصادية والسياسية والتقنية، المرتبطة به، والتي لا يمكن فصلها عنه.

مفهوم التسامح:اطلالة علىالركائز النظرية

مصطفى ملكيان*

* مفكر واستاذ جامعي من ايران.

المدلول الايجابي للتسامح

من اجل دراسة الركائز النظرية للتسامح، يبدو ضروريا من ناحية منطقية أن نوضح بداية ما نرومه حين استخدام مفردة التسامح(tolerance أو toleration). ما ارمي اليه من التسامح في هذه السطور هو رؤية (أو تصور[1]) متفهمة أو متحررة فكريا حيال العقائد والممارسات المغايرة، أو المضادة، لعقائد الشخص المتسامح وممارساته. وما اقصده من الرؤية (أو التصور) هو قابلية اكتسابية، وثابتة نسبياً، لنمط خاص من الاعمال الهادفة الى غاية معينة. واكبر الظن ان معظم القراء يفهمون المعنى ذاته من لفظة التسامح، ولا يريدون بها سواه.

ان تقييمنا لمفهوم التسامح هذه الايام، ايجابي في الغالب، سواء اعتبرنا هذه القيمية الايجابية مطلقة (ذاتية) أو نسبية (غيرية). أي سواء ذهبنا الى ان التسامح ايجابي بذاته، أو ايجابي بغيره. وبتعبير آخر، سواء اعتبرناه هدفاً، أو قررنا انه وسيلة فريدة، أو احدى وسائل الوصول الى هدف معين. ولكن ثمة من يعارضوننا في هذا المنحى معتبرين التسامح ذا قيمة سلبية. فاذا لم يكن لانصار التسامح مسوغهم المعرفي[2] لصالح التسامح، ولا لمعارضي التسامح مسوغهم المعرفي ضده، أي لو كان الخلاف بين الفريقين من سنخ التباين الذوقي والاستحساني[3]، فيجب على كل فريق ان لا يتوقف من الآخر تنازله عن موقفه، والانخراط في الموقف المقابل، بل لن يستطيع أي من الفريقين تكوين مثل هذا التوقع في نفسه. واينما كان لشخص أو جماعة مثل هذا التطلع، فانه يحمل بلا ريب قبلية مفادها انه يملك لموقفه تسويغاً معرفياً يفتقده الطرف الآخر، فنحن انصار التسامح، حينما نشعر في وجداننا بالتطلع الى ان يقلع معارضونا عن مواقفهم، ويلتحقوا بمواقفنا، ينبغي ان نسأل انفسنا: واي تسويغ معرفي نمتلكه نحن لمواقفنا، ولا يمتلكه معارضونا لمواقفهم؟ الخوض في

---

(1)Attitude.

(2) Epistemic justification.

(3) Matters of taste.

المرتكزات النظرية للتسامح ومحاولة للاجابة عن هذا الاستفهام.

وحيث أن التسويغ المعرفي للفكرة، يستلزم قبل كل شيء ايضاحها واماطة اللثام عن معناها، أي لأن ايضاح الفكرة يسبق تقديم الادلة أو تقوية الادلة لصالحها، يتعين علينا تسليط المزيد من الاضواء الايضاحية على فكرتنا الممكنة التلخيص في قضية تقول أن «التسامح ذو قيمة ايجابية» وتحريرها من كل اشكال الغموض والابهام والايهام. والسعي لايضاح المدّعى، وتقديم أو تقوية الادلة عليه، سيفضي تلقائياً كما سنرى الى رسم حدود التسامح وثغوره، وفيما يلي ايضاحاتنا على شكل نقاط:

اولا: متعلق التسامح

بما ان العقيدة[1] أو المعتقد[2] من الحالات النفسية،[3] والشؤون الباطنية، فلا يمكن بطبيعة الحال أن يكونا او لا يكونا من متعلقات التسامح، وذلك لما يلي:

أولاً: ليس باستطاعة الانسان النفوذ الى اذهان الآخرين وضمائرهم، ليتأكد من عقائدهم أو معتقداتهم، والتسامح معها، أو عدم التسامح، فيما لو تبدّت مختلفة عما يحمله هو من عقائد ومعتقدات.

ثانياً: على افتراض امكان الاطلاع على عقيدة الآخر أو معتقده، فلا يمكن اتخاذ موقف حياله سوى التسليم، فعلى حد تعبير جلال الدين الرومي،[4] القريب من مقولة لكانط «لا مؤاخذة على الافكار، والباطن هو عالم الحرية»، والحال ان انصار التسامح يرونه ايجابيا مستحسنا اذا لم يكن وليد الجهل أو العجز، فالذي ينخرط في ممارسة معينة، أما لجهله بها، أو لعجزه عن مواجهتها، لن يكون التسامح معه ذا قيمة ايجابية، ان لم نقل ان انخراطه لا يصح حتى ان يسمى تسامحا. وعليه اذا ألحقنا العقائد

---

(1) Belief.

(2) Believing.

(3) Mental states.

(٤) جلال الدين محمد مولوي، فيه ما فيه، تحقيق وتعليق: بديع الزمان فروزانفر، الطبعة الخامسة، منشورات امير كبير، طهران ١٩٨٣، ص ٩٨.

والمعتقدات بما يمكن التسامح فيه، فالمراد بالضرورة هو التسامح حيال التعبير عن هذه العقائد والمعتقدات، والسعي من أجل استقطاب الآخرين اليها، والعمل بمقتضياتها. ولا جدال في أن التعبير عن العقيدة أو المعتقد، ومحاولة استقطاب الآخرين اليها، والعمل بمقتضياتها، كلها من سنخ العمل والممارسة. وهكذا لا يتعلق التسامح بمقولتي العقائد والمعتقدات، وليس له سوى متعلق واحد هو العمل.

وبهذا لا يحتاج الدارسون في مجال التسامح الولوج الى حقلين من حقول فلسفة الذهن وعلم نفس الادراك والمعتقد، وهما: حقل ماهية العقيدة والمعتقد، وحقل كونها اختيارية أو قهرية.

ثانيا: العقائد آفاقيا وانفسيا

مع ذلك، لا مراء في ان العقيدة تترك بصماتها على العمل، سواء وافقنا غيلبرت رايل[1] في أن العقيدة ليست سوى الميل الى اداء اعمال معينة، أو اطلاق اقوال خاصة[2] (وهذا قيام باعمال خاصة)، أو جارينا النظرة السائدة في ان العقيدة علة العمل (أو احدى علله بتعبير ادق). أيا كان، لا سبيل الى انكار تأثيرات العقيدة في الممارسات الانسانية. من هنا وجب ان نعمد الى نمط من التقسيمات في باب العقيدة.

معرفياً، بالامكان تقسيم عقائد كافة البشر، في كل زمان ومكان، وفي جميع الاحوال والظروف، الى فئتين كبريين:

١ـ عقائد عينية، وبكلمة ادق آفاقية.[3]

٢ـ عقائد ذهنية، وبعبارة اصح انفسية.[4]

المقصود بالعقائد العينية أو الآفاقية تلك التي يتسنى الافتراض انها معتبرة بالنسبة

---

(1) Gilbert Ryle.

(2) See Ryle, G. The Concept of Mind (London: Hutchinson, 1949), ch. 5.

(3) Objective.

(4) Subjective.

لجميع البشر، إذ من غير المحال افتراض وجود ادلة منيعة قاطعة لصالحها.

أما المتوخى من العقائد الذهنية أو الانفسية، فعلى العكس، لا يمكن افتراض انها معتبرة عند جميع البشر، إذ من المحال افتراض وجود ادلة منيعة لصالحها.

بتعبير ابسط، ثمة من العقائد ما يجود لتحديد صحتها من سقمها، معيار، أو ملاك، أو ميزان، أو حكم، يرتضيه كافة الناس، سواء وافقوا تلك العقائد، أو عارضوها. ويمكن بالاحتكام الى ذلك المعيار الفصل في جميع الاختلافات حول تلك العقائد وحلها. هذه هي العقائد العينية أو الآفاقية، والتي لا تكون على هذه الشاكلة فهي عقائد ذهنية أو انفسية. فعقيدة ان هذا الشيء المعين احمر اللون، أو ان مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة، أو ان سرعة الضوء ٣٠٠ الف كيلومتر في الثانية، أو أن طهران تقع شمال اصفهان، أو ان الكوكب الفلاني الذي يبعد عنا ٥٠٠ مليار سنة ضوئية يحتوي على الاوكسجين، أو أن زيدا اكبر سنا من ابيه، كلها عقائد عينية آفاقية.أما عقائد من قبيل ان التفاح فاكهة غير لذيذة، أو ان الازرق اجمل الالوان، أو ان شعر سعدي الشيرازي اعذب من شعر حافظ الشيرازي، أو ان فن بتهوفن ارقى من فن باخ، فهي عقائد ذهنية انفسية.

وقد اختلف علماء المعرفة في المعايير التي تحدد هل العقيدة آفاقية أو انفسية، ولكن يمكن القول اجمالا انهم جميعا اوردوا الادراكات الحسية، والذاكرة، والعقل، والرؤية الوجدانية، في زمرة هذه المعايير. ومن الجلي أن الاختلاف حول هذه المعايير، لا يمس صحة التقسيم المذكور بأي سوء. وجلي ايضاً أن آفاقية العقيدة لا تعني بالضرورة صدقها (ولهذا سقت مثال أن زيداً اكبر سناً من أبيه).

أنواع العقائد الآفاقية

العقائد الآفاقية بدورها ممكنة التصنيف الى طائفتين:

١ـ العقائد التي تتوفر معايير تشخيص صحتها من سقمها، لا بنحو نظري[1]

---

(1) In Principle.

فحسب، أي ليس بالقوة فحسب، بل بشكل عملي[1] فعلي، بفضل ما توصلت اليه العلوم والمعارف البشرية من نتائج.

٢ـ العقائد التي لا تتوفر معايير تحديد صوابها من خطئها الا بالقوة وبنحو نظري، أي لا تتحفنا المعارف البشرية الحالية بهذه المعايير على نحو فعلي. ومثال ذلك ما اوردناه من قضية تفيد وجود الاوكسجين في كوكب يبعد عنا ٥٠٠ مليار سنة ضوئية. ولنسم العقائد الآفاقية المنتمية للصنف الاول «العقائد الآفاقية الفعلية»، والمنضوية تحت الصنف الثاني «العقائد الآفاقية الكامنة» بمعنى غير الفعلية.

ما من ريب انه كلما تطورت العلوم البشرية، كلما انحسرت مصاديق العقائد الآفاقية غير الفعلية، واتسعت مصاديق العقائد الآفاقية الفعلية، بل ربما امكن الادعاء ان احد ملاكات تطور العلوم البشرية هو هذا التحول الذي تنتقل فيه العقائد الآفاقية الكامنة غير الفعلية الى عقائد آفاقية فعلية. ومن هنا يتضح أن فعلية العقيدة الآفاقية أو عدم فعليتها حالة نسبية ترتبط بواقع العلوم البشرية في كل زمان.

النتيجة التي نخلص اليها من هذه التقسيمات، هي ان العقائد الآفاقية الفعلية الوحيدة، من بين صنوف العقائد التي يمكن فصل النزاع بشأنها في كل مكان وزمان، وحال وظرف. بينما تبقى العقائد الآفاقية الكامنة والعقائد الانفسية لا تقبل البت النهائي، فيما يدور حولها من اختلافات. ولذا توجب القول فيما يتصل بالعقائد الآفاقية القوية بالتعددية[2] في مقام الاثبات والعلم (لا في مقام الثبوت والواقع)، وبالتعددية المطلقة فيما يتعلق بالعقائد الانفسية.

ثالثا: أصناف المعتقدات بحسب مضامينها

يمكن تقسيم المعتقدات من حيث مضامينها الى ثلاثة اصناف كبرى:

الاول: المعتقدات الانطولوجية،[3] أي الاعتقادات الخاصة باشياء محددة

---

(1) In practice.

(2) Pluralism.

(3) Ontological.

(كسقراط أو هذا الميكروفون)، أو خصائصها (كلون جلد سقراط، وشكل هذا الميكروفون)، أو العلاقات (كعلاقة الابوة والبنوة، أو المسافة بين مدينتين)، أو الاحداث (كموت اسبينوزا)، أو الاحوال والاوضاع (نظير ان سعدي الشيرازي وضع كتاب كلستان)، أو المجاميع (كمجموعة الورود البيضاء اللون)، وما الى ذلك.

الثاني: يتمثل بالمعتقدات التقييمية،[1] وهي المعتقدات الخاصة بما للاشياء من قيمة ذاتية،[2] أي الاشياء المحبذة لذاتها (كالرضا، أو اللذة الباطنية، أو المعرفة، أو ازدهار الحياة، أو العلم والبصيرة، أو الفضيلة الاخلاقية، أو الممارسات الخلقية الحسنة، أو المحبة والصداقة المتبادلة، أو الجمال وتجربته، أو التوزيع العادل للخيرات والفرص، و...). أو بما لها من قيمة ذرائعية[3] واداتية، أي بما هي وسائل للوصول الى اشياء ذات قيمة ذاتية، ولها مشاركتها الفعلية في ظهور تلك الاشياء، أو بما لها من قيمة داخلية،[4] ومثالها الاشياء والامور التي يكون لتجريبها أو الاطلاع عليها أو مشاهدتها قيمة ذاتية. أو بما لها من قيمة سهمية،[5] أي أن يكون لها نصيب من قيمة كلٍّ تمثل هي جزءا منه.الثالث: المعتقدات الوظيفية،[6] وهي معتقدات تتصل بما يجب ان نقوم به، أو ننتهي عنه اخلاقيا أو حقوقياً، من حيث اننا آباء أو امهات، أو من حيث اننا نمارس المهنة الفلانية، أو نزاول العمل الفلاني، و... الخ. معتقدات الصنف الثاني، أي المعتقدات التقييمية تتصل غالبا بالقيم الجمالية والاخلاقية، رغم اننا قد نواجه في اطارها احيانا، قيما معرفية، أو حقوقية، أو دينية، أو غير ذلك.

رابعا: من هم المتسامحون ومع من؟

صحيح ان الباحثين في قضايا التسامح، يتحدثون احيانا، وكأنهم يتوقعون

---

(1) Axiological.

(2) Intrinsic value.

(3) Instrumental value.

(4) Inherent value.

(5) Contributory value.

(6) Deontological.

التسامح من الافراد، ومن التكتلات الاجتماعية، ومن السلطة والدولة على حد سواء، ولكن يبدو أن الافراد فقط يمكن ان يكونوا متسامحين أو لا يكونوا. وبالتالي فان الممارسة المتسامحة أو غير المتسامحة يمكنها الظهور على شكل كلام، أو فعال، أو سن قوانين اجتماعية ـ حقوقية (سواء كانت سياسية، أو اقتصادية، أو قضائية، أو جزائية، أو دولية، أو...).

وفي المقابل، لا يتسنى التسامح أو عدم التسامح الا مع الافراد.

خامساً: الاختلاف والتسامح

النقطة الايضاحية الاخيرة؛ حينما يقال أن المتسامحين يتعاملون تعاملا متفهما، أو متحررا فكريا مع العقائد والاعمال المغايرة أو المضادة لعقائدهم واعمالهم، لا يراد بذلك ان مجرد التغاير أو التضاد هو السبب في تسامحهم ازاءها وعدم تشددهم معها، بل المراد ان مجرد هذا التغاير أو التضاد لا يؤدي الى تشددهم معها. وبلغة ايسر، ينبغي ان لا نتوقع من المتسامح اذا ما علم بمغايرة أن تضاد عقيدة أو ممارسة لعقيدته وممارساته، أن يغض الطرف عن كل الحقائق الاخرى، مستسيغا تلك العقيدة أو الممارسة، انما يتوقع منه اذا ما علم بالتغاير أو التضاد المذكور، أن لا يغض الطرف عن كل الحقائق الاخرى،وينبري من فوره لمحاربة العقيدة أوالممارسة المغايرة. بعبارة اخرى، ليس مجرد التغاير أو التضاد في العقائد والممارسات مناطا لدى المتسامح، يدفعه الى المحاربة والاقصاء، أو يحضه على الاستمراء. مثل هذا الشخص لا يعر اهمية اساسا للمغايرة والتضاد بينه وبين الآخرين، انما المهم بالنسبة له بشكل اساس هو طلب الحقيقة على المستوى النظري، وطلب العدالة على المستوى العملي. وهذه النقطة الاخيرة هي ما سنحاول اثباتها فيما تبقى لنا من مجال.

اخلاقيات التسامح

أـ الحقيقة فوق التسامح

إذا كانت العقيدة المذاعة للملأ من العقائد الآفاقية الفعلية، لم يخرج الامر عن

حالين: أما ان يثبت صوابها بعد الاحتكام للمعيار الموجود، أو يتبيّن سقمها. ويقتضي طلب الحقيقة في الحالة الاولى، ان لا تسامح مع التعبير عن هذه العقيدة وحسب، بل ونذعن لها ونؤمن بها. أما في الحالة الثانية فيقتضي طلب الحقيقة لا ان نرفض تلك العقيدة حسب، بل ولا نتسامح مع اذاعتها والتعبير عنها، فطلب الحقيقة فوق التسامح.

أما اذا كانت العقيدة المذاعة من نوع العقائد الآفاقية القوية، أو من العقائد الانفسية، فليس لطلب الحقيقة مقتضى يقتضيه، فعلى افتراض اننا لا نتوفر على معيار يرجح بينها وبين مناقضاتها من العقائد، سيغدو شأنها المعرفي على مستوى واحد مع الشأن المعرفي لكافة العقائد الاخرى المضادة، ولا يوجد أي وجه عقلاني لترجيح طرف على آخر. وبالتالي يقتضي طلب العدالة ان نتسامح مع التعبير عن هكذا عقائد متضاربة مع عقائدنا.

نعم، ثمة فارق هنا بين العقائد الآفاقية الكامنة غير الفعلية والعقائد الانفسية، وهو ان العقائد الآفاقية الكامنة قد تتبدل يوماً ما، نتيجة تطور العلوم والمعارف البشرية الى عقائد آفاقية فعلية، فتعالج حينها بمقتضى طلب الحقيقة، وبالتفصيل الذي اتينا على ذكره، بينما العقائد الانفسية تبقى كذلك دائماً، فيكون التعبير عنها واعلانها جديراً بالتسامح، وفق مقتضيات طلب العدالة.

وغني عن القول، ان كل هذه الصور لا تكون الا اذا تم التعبير عن العقيدة واعلانها، لذلك يتوجب التسامح مع الاعلان الاولي للعقائد.

ب- مقتضيات ارادة الخير للآخرين

اذا كانت العقيدة المنظورة من العقائد الآفاقية الفعلية الكاذبة، يقتضي طلب الخير لبني جلدتنا، ومنه واجب خفض مستوى الجهل والخطأ العام، ان نستخدم اساليب عقلانية واخلاقية لمنع اصحاب تلك العقيدة من اشراك الآخرين فيها. اما اذا كانت العقيدة، من العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة، أو العقائد الآفاقية الكامنة، أو العقائد الانفسية، فيتوجب علينا التسامح مع كل المساعي الرامية الى اقناع الآخرين بها.

يختص هذا التسامح باصل السعي الهادف الى اقناع الآخرين، أما عن اساليب الاقناع وآلياته فلا يتاح الحكم بصيغة واحدة. ان الصمت حيال اساليب الاقناع، التي لا تقوم على التفهيم والاستدلال، بل على شتى صنوف التضليل،[1] وغسل الادمغة، واللعب بالعقول، والحرب النفسية، والايحاءات، والتلقينات، وهي جميعا اساليب تنضوي تحت عنوان الخداع، ويتنافى وطلب الخير لابناء الجلدة. وعدم الصمت المتعيّن علينا في مثل هذه الحالة، لا يعني طبعا سوى التأشير الى اوجه المغالطة في مثل هذه الاساليب الاقناعية.

ج- العمل بمقتضى العقائد

أما بخصوص العمل بمقتضى العقائد، فما الدليل على ان من حقنا منع الآخرين من العمل بمقتضى عقائدهم المغايرة أو المضادة لعقائدنا؟ اذا استطاع زيد بواسطة دليل يعتبره بكر رصيناً منيعاً، اثبات أن بكر مكلف اخلاقيا العمل بمقتضى عقيدة زيد، لا بمقتضى عقيدته هو، أو كان من حق زيد اخلاقيا الطلب من بكر ان لا يعمل بمقتضى عقيدته، بل بمقتضى عقيدة زيد، أي لو كانت احدى هاتين العقيدتين من زمرة العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة، حينئذ يحق لزيد ان لا يتسامح مع عمل بكر بمقتضى عقيدته. ولكن أي زيد قدّم الى الآن مثل هذا الدليل المنيع الرصين لأي بكر؟ طبعا، لو افترضنا المحال وقلنا أن مثل هذا الدليل متوفر، لكان عمل بكر بمقتضى عقيدة زيد عملا بمقتضى عقيدته هو.

يصدق هذا الكلام على العمل في مضمار الحياة الخاصة، وفي ميدان الحياة العامة سواء بسواء. وكل ما في الأمر انه في ميدان الحياة العامة، أي حينما يدخل بكر مسرحا لا تكون فيه معطيات اعماله عليه وحده بل على غيره ايضا، سيتقيد حق بكر في العمل بمقتضى عقائده، بقيود وشروط لا علاقة لها باشكالية التسامح (واعتقد ان الذين تطرقوا لهذه القيود والشروط عند مناقشتهم لقضايا التسامح، خلطوا بين المباحث التي كان يجب ان تفرز عن بعضها، ودخلوا عن غير وعي في اشكالية

---

(1) Propaganda.

الحرية وتخومها).

د- على مستوى التقنين

عدم التسامح على مستوى التقنين، يعني أن المقننين يخلعون الطابع القانوني على اسلوب حياة يعتقدون صوابه، ويطالبون كل المواطنين بانتهاج هذا الاسلوب، ويعاقبون على تخطيه أو مخالفته.

ذكرنا في الفقرة (ج) فكرة يمكن تكرارها هنا بعينا، ولأن الدليل المطلوب الاتيان به هناك، مطلوب سوقه هنا ايضا، وما من أحد يقوى عليه، فلا مندوحة من التسامح على مستوى التقنين ايضا. وهذا التسامح:

اولا: تأخذ العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة بنظر الاعتبار، بلا أي اهتمام بالرأي العام وميول المواطنين.

ثانيا: تستبعد العقائد الآفاقية الفعلية الكاذبة، من دون أي تقيد بالرأي العام.

ثالثا: فيما يتصل بسائر العقائد، أي الآفاقية القوية، والانفسية، يسأل مواطنو المجتمع الذين تطالهم اضرار تطبيق القوانين ومنافعه، وتتحول العقيدة التي يوافق عليها الجميع أو الأكثرية الى قانون.

فيما يتصل بالعقائد الآفاقية الفعلية، يقتضي طلب الحقيقة عدم الاحتكام الى الرأي العام، وفيما يخص العقائد الآفاقية القوية، والعقائد الانفسية يستلزم طلب العدالة الاحتكام الى الرأي العام. والديمقراطية بهذا المعنى تمثل حصيلة التسامح على مستوى التقنين، والشكل الوحيد من اشكال الحكم الملزم لنا معرفيا ـ اخلاقيا.

ولا ريب، ان الاقلية من المواطنين اذا لم تستسغ في النظام الديمقراطي، بعض القوانين المصادق عليها، فلا مفر امامها سوى الرضوخ لهذه القوانين، وهذا يجعلهم وكأنهم لم يعاملوا بالتسامح، بيد أن سلبية الديمقراطية هي ليست بالدرجة التي تصرفنا عن هذا النظام الحكومي، خصوصا وأن انظمة الحكم الاخرى مثقلة بدرجات اعلى من هذه السلبية.

هـ ـ الاسئلة الكبرى

من بين العقائد الانطولوجية، واضح ان العقائد الخاصة بقضايا الحياة قبل الدنيا وبعدها، وعوالم ما بعد الطبيعة، تصنف على العقائد الآفاقية غير الفعلية.

ومن بين العقائد التقييمية، تعد العقائد الخاصة بالقيم الذاتية ضمن مجموعة العقائد الانفسية.

ومن بين العقائد الوظيفية، ما من شك ان ما يتعلق بالوظائف الاخلاقية ليس من نوع العقائد الآفاقية الفعلية.

هذه الاحكام الثلاثة بالذات من فئة الاحكام التجريبية ـ التاريخية. ومعنى ذلك ان التجربة والتاريخ يشهدان ان أياً من هذه العقائد المذكورة، فليست حصاد دليل منيع غير مدخول.

بالنظر لهذا، يتجلى بوضوح ان ايا مّن عقائدنا الشمولية الرئيسة المرتبطة باسئلة من قبيل: من أين جئنا؟ الى اين سنذهب؟ لماذا جئنا؟ هل هناك عالم او عوالم اخرى وراء الطبيعة أم لا؟ هل الله موجود أم لا؟ هل لعالم الوجود من هدف أم لا؟ هل نظام العالم نظام اخلاقي أم لا؟ ما هو معنى الحياة؟ والأهم من كل شيء؛ ماذا يجب علينا ان نفعل؟ ليست وليدة برهان قاطع غير مدخول.

قد يقال ان الذين يتلقون اجابات هذه الاسئلة الهامة عن طريق دياناتهم، ليست بهم حاجة الى نحت برهان قاطع غير مدخول، لصالح كل واحدة من اجاباتهم، فبما ان كتبهم المقدسة لا تكتنف الا الحق، وفيها اجابات وافقية عن الاسئلة المنظورة، اذن فهذه الاجابات هي الحق.

يجب القول في معرض التعليق على هذا الكلام أن صاحبه اعفى نفسه من تقديم براهين حاسمة على كل واحدة من تلك المعتقدات، لكنه اخذ على عاتقه اعباء البرهنة على ثلاثة قضايا:

اولا: الحجية المعرفية لكلام من تنسب اليه الكتب المقدسة.

ثانيا: التوثيق التاريخي لهذه الكتب.

ثالثا: القيمية الهرمنيوطيقية لما يفهمه هو من قضايا الكتب المقدسة وعباراتها.

ولا يمكن ان يكون أي من هذه الأمور الثلاثة في عداد المدعيات الآفاقية الفعلية، انما ثلاثتها من المدعيات الآفاقية الكامنة غير الفعلية.

والحق اننا لا نتعامل مع معتقدات وقضايا آفاقية فعلية، الا في الرياضيات والمنطق، واجزاء من العلوم التجريبية الطبيعية، واجزاء اصغر من العلوم التجريبية الانسانية، مضافا الى مساحات غير واسعة من العلوم التاريخية.

العنف الديني تجاه الآخر

الجهاد بين الإمبراطورية والمقدس الشعائري

د. رضوان السيد *

* استاذ الدراسات الاسلامية في الجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير مجلة الاجتهاد.

(١)

هناك مشتركاتٌ بين سائر الأديان، تتعلّق بالفكرة الحاكمة أو العقيدة، وبالنظام الشعائري، أو ما يُسمّيه أهلُ الدين: نظام العبادة، وبالنظام الأخلاقي، ويشمل القيم، والأنماطَ السائدة في التعامل مع الجماعة الداخلية، أفراداً ومجموعات وأخيراً بنظام إدارة الخلاص، أو المؤسسة التي تُديرُ شؤون الجماعة، أو ما يُعرف بنظام الكهانة، باتجاه النجاة الفردية أو الجماعية. ويُريدُ بعضُ الأنثروبولوجيين، وعلماء تاريخ الدين، وفلسفة الدين تسميةَ مجموع هذه الأركان ـ إذا صحَّ التعبيرـ: رؤية العالم.

على أنّ المشتركات المذكورة لا تعني أنه ليست للدين المعيَّن خصوصياتٌ، تتمثَّلُ في طرائق اشتغال العناصر الأساسية المذكورة فيما بينها في التاريخ، والتجربة التاريخية للجماعة، وما تعرضت له من أحداثٍ في تاريخها الأول؛ مثل قيام الدولة أوعدم قيامها، ومثل أساليب مُمارسة إدارة الشأن العامّ للجماعة، وهل يكونُ ذلك في مؤسسةٍ أو مؤسستين، ومثل وجود نصّ أو كتاب ديني، أوعدم وجوده.. الخ.

والواقعُ أنّ المشتركات الأربعة تحضرُ في ما يُعرف بديانات التوحيد، وإنْ بدرجاتٍ متفاوتة. ويأتي الاختلافُ من عدة وجوه: أهمية النصّ في الدين أوعلاقته بالعقيدة، وطبيعة العلاقة بالدولة، ووظيفة أو وظائف المؤسسة الدينية.

الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، دياناتٌ خلاصيّة. وهي لا تتميَّزُ في ذلك عن الديانات الأخرى غيرالتوحيدية، إنما تتميَّزُ بحصريتها وتبشيريتها. والواقعُ أنّ هذين المبدأين: الحصرية والتبشير يُوازنُ أحدُهُما الآخَر. إذ المفروضُ أنّ الحصرية تقتضي ممارسة عنفٍ معنويٍ أو ماديٍ على الآخر، الذي يقعُ خارج الجماعة. لكنّ التبشير (أو الدعوة بمصطلح المسلمين) وعدٌ بالمساواة ضمن الدين الواحد، إذا قرر الآخرُ الخارجيُّ الانضمام للجماعة. بيد أنّ الأمْرَ ليس بهذه البساطة؛ فإذا كانت الحصريةُ تعني أنَّ مَنْ آمَنَ بي وإن مات فسيحيا، بحسب كلمة المسيح في الإنجيل، أو أنَّ الدين عند الله الإسلام، بحسب عبارة القرآن؛ فإنّ الانضمام إلى الفِرقة الناجية، أي إلى المؤمنين بالمسيح أو بالإسلام، قد لا يتمُّ بدون ضغوط؛

وبخاصةٍ إذا كانت المؤسسةُ الدينيةُ تملكُ إلى جانب الهيمنة الروحية قوةً سياسيةً أو عسكرية، أي قوةَ إرغام معنوي أو مادي، أو هُما معاً. وهكذا فالحصريةُ تقتضي العنف الرمزي أو الماديّ، باعتبارها تحمل دعوى احتكار الخلاص. والتبشير أو الدعوة المتفرعان على تلك الحصرية قد يقتضيان ذلك أيضاً. وهذا واضحٌ في التاريخ اليهوديّ الاوَّل؛ لكنه أوضحُ في تاريخ الديانتين الكبيرتين المسيحية والإسلام، وعلى مدى عصورٍ متطاولة. ومع أنّ العنفَ في الديانتين هو عنفٌ دينيٌّ، لكنه كان مقدَّساً في المسيحية، وليس مقدَّساً في الإسلام؛ ليس بسبب الاختلاف في الطبيعة بينهما؛ بل بسبب اختلاف أدوار ووظائف المؤسسة الدينية التي تدير شؤون الخلاص.

لنفترضْ أولاً أنّ النصَّ القرآنيَّ في الإسلام، يقابلُ العقيدةَ في المسيح عند المسيحيين. وهكذا فهما مادةُ الخلاص وجسده ونهجه لدى الطرفين؛ والخلاصُ يتركز فيهما، وإن تجاوزهما أحياناً. لكنّ المؤسّسة الدينية في المسيحية، والتي تُديرُ شؤون الخلاص، أقوى بما لايُقاسُ من المؤسَّسة الدينية في الإسلام؛ وأعني بهما هنا في نموذجهما الصافي: الكنيسة في الكاثوليكية، والمؤسّسة الفقهية في الإسلام السنّي. الكنسية قويةٌ وقويةٌ جداً، لأنها مؤتمنةٌ على أسرارٍ لا ينفذ إليها أحدٌ من خارجِها، أو من خارج هرميتها، بينما تتنازعُ المؤسسةُ الفقهية على النص مع الدولة، وما استطاعت طَوالَ التاريخ الوسيط الانفرادَ بالمرجعية في إدارة شؤون الخلاص؛ بل شاركتْها الدولةُ وجماعاتٌ أُخرى (الجماعات الصوفية مَثَلاً) من خارجها دائماً في المرجعية او في ادعائها.

(٢)

ما أردتُ المقارنة بين المسيحية والإسلام؛ بل قصدتُ التوصُّل إلى تفسيرٍ معيَّنٍ للجواب العنيف في العلاقة بالآخر في الإسلام. وما أبحثُهُ هنا ليس العنف تُجاه الذين هم خارجَ الجماعة بالمعنى الاعتقادي وحسْب؛ بل وبالمعنى الاجتماعي والسياسي أيضاً. ذلك أنَّ المؤسسة الدينية الإسلامية أو السنية، وبسبب نَقْص أو قصورٍ مرجعيتِها

ما كانت تستطيع ممارسة العنف بالإقصاء، أو الرمز، أو القتل، إلاّ مستعينةً بالدولة، أو أنّ شرط قدرتِها القولُ بالشراكةِ مع الخلافة، أو السلطنة، رمز المشروع السياسي للجماعة أو للأمّة. فيبقى العنفُ بنوعيه: الإقصائي والإلغائي دينياً، لأنه يمارَسُ باسم الدين؛ لكنه ليس عنفاً مقدَّساً أو شعائرياً، لأنّ المؤسسة السياسية تشاركُ فيه على المستويين: مستوى الإقصاء، أو تحديد الآخَر العدوّ، ومستوى التنفيذ، أو ممارسة العنف المادي تُجاههُ، أو ما يعرفُهُ المسلمون باسم الجهاد ـ ثم الافتقار إلى الأمر الآخَر الذي يجعلُ من العنف مقدَّساً أو شعائرياً، وهو اعتباره فعل توبةٍ أو انتقامٍ من النفس لخيانة الله أو الدين، وسأعودُ لذلك فيما بعد.

يُقِرُّ القرآن الجهادَ بل يأمُرُ به في مواجهة الكفار والمشركين، لكنّ الأمر ليس إجماعياً بعد ذلك في سائر المسائل، فقد جاء في القرآن أيضاً: ﴿لا ينهاكُمُ اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من ديارِكم أن تبروهم وتُقْسِطوا إليهم. إن الله يُحبُّ المقسطين﴾ (سورة الممتحنة/٦٠). وهكذا فهو يحدّدُ سببين للقتال أو الجهاد، أو سببين لكي يكونَ القتالُ جهاداً في سبيل الله: محاولة الإكراه على ترك الإسلام و اعتناق دينٍ آخَر، ومحاولة الإخراج من الديار أو الاستيلاء عليها. ثم إنه لا يُقرُّ الإرغام على اعتناق الإسلام: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة/٢٥٦)، ويطالبُ بالدعوة بالحُسنى:﴿أُدعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحَسَنة﴾ (سورة النحل/ ١٢٥). لكنْ كيف نفهمُ الفتوحات الإسلامية، والتي استمرت أكثر من مائة عام في الحقبة الذهبية، وشملت الاستيلاء على ثُلُث العالم المتحضّر أو المعروف آنذاك؛ بل وكيف نفهمُ الظهور المبكر جداً لثُنائية دار الإسلام، ودار الكفر أو الحرب، بمعنى أنَّ الآخَر الخارجيّ غير المسلم هو كافرٌ حربيٌّ في الوقت نفسه؟

في حدود مطلع القرن العاشر الميلادي كتب الطبري(٣١٠ هـ/٩٢٢م) المؤرّخ الأشهر، ومفسّر القرآن الأهمّ، جزءاً في الجهاد وأحكام الحرب والسِلم ضمن موسوعته في "اختلاف الفقهاء". وقد افتتح كتاب الجهاد بالآية القرآنية القائلة: ﴿هو الذي أرسل رسولَهُ بالهدى ودين الحقّ ليُظهرَهُ على الدين كلّه ولو كره الكافرون﴾ (سورة التوبة/٣٣). ومعنى ذلك أنّ الجهادَ أو القتال هو جزءٌ من هذا الاظهار أو

الانتصار. لكنْ يبدو أنّ ذلك ما كان رأيَ الفقهاء الكبار في القرنين الثامن والتاسع للميلاد، عصر ظهور المذاهب الفقهية. فالفقهاءُ الثلاثةُ أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل، كانوا يَرَون أنَّ علّة مشروعية القتال العدوانُ أو خوفُه. وانفرد الشافعي تلميذ مالك بالقول إنّ علّةَ القتال أو مشروعيّتَهُ الكفر. فكلُّ دارٍ يسودُ فيها الكفارُ تجوزُ مقاتلتُها. ونحن نعرفُ الآن أنّ مالكاً ما كان يُقرُّ قتال الفجأة، أو البَيات، أو الاستقتال، وأنّ سفيان الثوريَّ والفُضيلَ بن عياض كانا يريان أنّ العبادات الأخرى أفضلُ من الجهاد؛ بينما كان زميلاهما ابن المبارك والأوزاعي يريان أفضلية الجهاد. ويعني هذا كلُّهُ أنه حتى منتصف القرن التاسع الميلادي ما كان هناك اتفاقٌ بين الفقهاء على هجومية الجهاد، ولا على تقسيم العالم إلى دار إسلامٍ ودار كفرٍ أو حرب. لكنْ في الوقت نفسه لا نعرفُ ماذا كان رأيُ مالك وأبي حنيفة مَثَلاً في الفتوحات في القرن السابع الميلادي. إذ الواضحُ أنّ الفرس والبيزنطيين كانوا يسيطرون على أطراف الجزيرة، وإذا قلنا إن العرب المسلمين الأوائل كان من حقهم تحرير تلك الأطراف؛ فكيف نعلّلُ غزوهم لمصر، وشمال إفريقيا، والأندلس، والجزر الإيطالية، وآسيا الوسطى والقوقاز؟ صوفيةُ المعتزلة ذهبوا في القرن الثامن الميلادي إلى أنّ السُكنى ببغداد لا تجوز، لأنها أرضٌ مغصُوبةٌ، أُخذت من أصحابها عنوة، ومحمدٌ النبي ما كان مَلِكاً، وما أراد بناء إمبراطورية؛ بل هو ابنُ امرأةٍ من مكة كانت تأكُلُ القديد! ومع هذا كلّه؛ ففي أواخر القرن التاسع الميلادي، كان تقسيم العالم إلى أرض إسلامٍ وأرض كفرٍ مستباحة للغزو والحرب، قد صار أمراً مسلَّماً به؛ بدليل نصّ الطبري السالف الذكر، وبدليل الكُتُب الفقهية الكثيرة في السِيَرالصادرة قبل ذلك، والتي تُحدّدُ متى يجوزُ استخدامُ العنف تُجاه الخارج، أومتى يكون القتالُ جهاداً في سبيل الله. وقد بقيت هناك منافذُ للتعامُل السلمي مع الدول والأُمَم الأخرى، من خلال دُور العهد، ودُور المُوادعة ـ لكنْ، ومرةً أُخرى؛ كان الذي يُحدّدُ ذلك الدولة وليس الفقهاء، الذين ظلوا يكتبون في فضل الشهادة والاستشهاد، وفي الهجوم كما في الدفاع. وتعرضت ثُنائية دارالإسلام/دارالحرب لتهديداتٍ خطيرةٍ منذ القرن الحادي عشر الميلادي حين انهارت الجبهةُ مع البيزنطيين. ثم جاءت الغزوات الصليبيةُ

والمغولية، والتي عَنَت الاستيلاء على أكثر دار الإسلام من جانب غير المسلمين. ثم ضاعت الجزرُ الإيطالية، وضاعت الأندلس. واستمرت التجارة والعلاقاتُ السلميةُ الأخرى مع الغُزاة. بيد أنّ الثُنائية ما تعرضت للمُراجعة أو التشكيك، مع أنّ مسلمين كثيرين خضعوا لسيطرةٍ غير إسلامية، ودفعوا الجزية لملوك قشتالة والنورمان. وربما رجع ذلك إلى ظهور الإمبراطورية العثمانية، التي صار سلاطينُها يتلقبون بلقب " الغازي " وليس المُجاهد؛ تدليلاً على أنّ الإسلام ما يزالُ في موقع الهجوم وليس الدفاع، وبالتالي لا حاجة لإعادة النظر في المنظومة الموروثة في نظرهم من عهد الخلفاء الراشدين، وفتوحاتهم الأولى. موضوعٌ واحدٌ كان جديداً في الموقف هو استيلاءُ غير المسلمين على مواطن أكثريةُ أهلِها من المسلمين: كيف الحُكْمُ عليها، أو كيف يجري تكييفُ الموقف فقهياً أو قانونياً؟ هل تبقى الدارُ دار إسلامٍ، لأنّ السكان مسلمون؟ أم تُصبحُ دار كفرٍ لأنَّ حكامَها غير مسلمين؟ رأتْ أكثرية الفقهاء أنَّ الدار تصبحُ دار كفر، وعلى المسلمين الهجرةُ منها أو يكفروا؛ باستثناء المستضعفين المكرهين على البقاء، والذين تنطبقُ عليهم أحكامُ الضرورة. وشكّلت الهندُ في مطالع العصور الحديثة تحدياً اخر غير مسبوق؛ فقد حكمها تدريجياً البريطانيون، وكان المسلمون قلةً فيها؛ إذ ظلت الأكثرية السكانية هندوسية عبر التاريخ. وجاء الحكم الفقهيُّ هنا أيضاً لصالح الهجرة، ولكنْ إلى أين: إلى أفغانستان! فحتى العام ١٩٢٠ ظلت الفتاوى تصدُرُ بضرورة الهجرة إلى السند ذات الأكثرية الإسلامية، أو إلى أفغانستان، التي كان حاكمُها ما يزالُ مسلماً يتمتع بشيء من الاستقلالية.

(٣)

لِنَعُدْ للملمة أطراف الموضوع: ظهرت الثُنائية الفقهيةُ لكلٍ من داري الإسلام والحرب في القرن الثامن الميلادي. وصارت مسلَّمة أرغمت عليها الدولة في القرن العاشر. وصار كلُّ قتالٍ ضد غير المسلمين جهاداً، حتى لو كان غزواً مجرَّداً وليس دفاعياً كما أرادُ بعضُ فقهاء القرن الثامن. وعندما سقطت أطرافُ دار الإسلام

وحوصرت ما انهارت المنظومة بسبب وجود دولةٍ إسلاميةٍ قويةٍ أو أكثر، وأُضيف للثُنائية لدى فقهاء الجماعات الإسلامية المحاصرة أو المحتلة مبدأ: الجهاد أو الهجرة. وهكذا تغير الموقفُ في الواقع، وما تغيَّر في الوعي، إلى أن انهارت الدولة العثمانية آخِر الدول الإسلامية الكبرى، وحلّت محلَّها الدولُ الوطنيةُ المعروفة. ومع سقوط الدولة/ الرمز، سقطت الشراكةُ بين المرجعية الفقهية التقليدية أو المؤسسة الإسلامية التقليدية، وبين الدولة؛ لأنّ الطرف الآخر لم يعد موجوداً. وما استطاع فقهاءُ التقليد الانفراد بالمرجعية، بعكس ما حدث للكنيسة الكاثوليكية عندما انهارت وحدةُ المسيحية الغربية في القرن السابع عشر. بل دار صراعٌ عنيفٌ بين الجماعات الإحيائية الجديدة من جهة، وهؤلاء عقائديون لاهوتيون، ـ والمرجعية التقليدية والدولة الوطنية من جهةٍ ثانية. فقد استتبعت الدولةُ الوطنيةُ المرجعيات الفقهية، بينما تمردت عليهما جماعاتُ الإحياء والتأصيل والعقائدية. وما يزالُ الصراعُ دائراً حتى اليوم، وقد بلغ أبعاداً عالميةً بعد أحداث ١١أيلول عام٢٠٠١. ولأنَّ المتوارَثَ والمتعارف عليه تقليدياً أنّ المشروعية التي تنشُرُ السلامَ في الداخل، وتسوّغُهُ بالشوكة والامن وحراسة الدين، هي السلطةُ الحاكمة؛ فإنَّ الصراعَ الناشب بعد سقوط العثمانيين صار شاملاً للداخل والخارج. فقد لجأ الإحيائيون للنصّ الدينيّ الذي يقول: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (سورة المائدة/٤٤)؛ ليسوّغوا فكرة الجهاد بالداخل وبالخارج على حدٍ سواء. ففي غياب الكيان الإسلامي الشرعي، لا تتهدّدُ سطوةُ المسلمين وحسْب؛ بل يتهدد الإسلامُ نفسه. ولذلك، فالأمْرُ لدى الإحيائيين والسلفيين الآن أنّ الجهادَ صار مقدَّساً وشعائرياً، ولا يتعلّقُ بالدفاع عن المسلمين ـ الذين ما عادوا كذلك لانعدام الشرعية بل صاروا إما غافلين أو مستضعَفين أو كفاراً ـ بل عن الدين نفسه. ومن جهةٍ أُخرى هومقدسٌ وشعائري، لأنّ مَنْ لم يقم به أَثِمَ وخان، ولأنه يبرِّرُ أو يسوّغُ ذاته، إذ لا يكادُ يملكُ هدفاً دنيوياً.

فمنظمة القاعدة لا تأمُلُ سحق الولايات المتحدة من وراء أعمالها العنيفة؛ بل إنما تنتقم لله من هذه الجاهلية المسيطرة، وتنتقم من نفسِها لأنها قبلت سابقاً هذا

التجديف الكونيّ، وتفتدي بذلك المسلمين من أن ينالَهُم جميعاً عقابُ الإهمال والغفلة إن لم يكن الردة. ولذلك لا ترجو النجاةَ بغير قتل النفس، وهذا معنى تفضيل الهجمات الانتحارية، رغم إمكان الأشكال الأخرى من الضربات. وهكذا يُصبحُ الانتحار أو تفجير النفس في عدوّ الله أكبر الحجج على صحة الفعل، ويُصبحُ الانتصار انتصاراً على النفس قبل أن يكون انتصاراً على الآخر.

وهكذا صار الجهادُ لدى الإحيائيين الإسلاميين مقدَّساً وشعائرياً: هو مقدَّسٌ لأنه ذو دوافع دينية بحتة من وجهة نظرهم، وهو شعائريٌّ لأنه فعلُ توبة، فعلٌ أُضحويٌّ وافتدائي للنص والاخر.

ويجيبُ التقليديون الجدد والإصلاحيون إنَّ الحكم في كل المسائل يعودُ لجماعة المسلمين. ولذلك فكلُّ دارٍ أكثريةُ سكانها من المسلمين هي دارٌ متمتعةٌ بالشرعية؛ وبخاصةٍ أنّ هؤلاء يمارسون شعائرهم وأركان دينهم بحريةٍ ورحابة. بل إنّ كلَّ جاليةٍ إسلاميةٍ في دارٍ غير إسلامية تستطيعُ ممارسة أساسيات دينِها بحرية، تتمتع بالشرعية ذاتِها التي يتمتعُ بها المسلمون في دارِهم الأصلية. ولذلك يحرُمُ العنفُ أو ممارستُهُ في دار الأكثرية، وفي دار الأقلية. ولهذا لا تجوزُ ممارسةُ العنف باسم الجهاد اليوم حسب وجهة النظر هذه إلاّ في فلسطين المحتلة.

ويُجيبُهُمُ الأصوليون: بل لابدَّ من إعادة المشروعية بالجهاد ضدّ الهاجمين على دار الإسلام التاريخية، وعلى أعوانهم من الحكام والمؤيدين بالداخل، وإلاّ انتهى الأمر بأن ينتهي الإسلام.

يملكُ الأصوليون اليومَ إذن مفهوماً شعائرياً ومقدَّساً للعنف باسم الدين ومن أجل نُصرته، يحتجون له بالنصِّ، وبلحظاتٍ منتقاةٍ من التاريخ. والمشكلة ليست في طبيعة الدين، أو في موقفه من العنف؛ بل في انهيار المؤسسة الدينية التقليدية من جهة، وفي فشل الدولة الوطنية في القيام بوظائفها العادية تجاه الداخل وتُجاه الخارج، وتعملُقُ الوعي بالهوية المهدَّدة.

ويزيدُ الطين بِلّةً أنّ هذا الخارجَ ـ الذي لم يَعُدْ خارجاً ـ يشاركُ في عمليات الصراع على الإسلام، حفظاً لأمنه ومصالحه بعد هذا العنف التبادُلي بينه وبين

الأصوليين الإسلاميين. توني بلير رئيس الوزراء البريطاني، يريد منا العودة إلى إسلام التيار الرئيسي أو الـMainStream، والرئيس بوش يريد أن ينشر بيننا وبالقوة ثقافة السلام والديمقراطية. وبين هذا وذاك وذلك يزدادُ تهميشُ الأكثرية الوادعة، التي تتصارعُ بعنفٍ متزايد للسيطرة عليها الأنظمةُ الخالدة والإحيائيون التطهريون والأميركيون والأوروبيون المكتسحون لدولنا ومجتمعاتنا بأشكالٍ مختلفة:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارَها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

على طريق التسامح: نحو علم فرقي جديد

غالب حسن الشابندر*

* كاتب عراقي مقيم في السويد.

يصنّف عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) كتابه الموسوم (الفرق بين الفِرق) ليستعرض فيه عدد الفرق الإسلامية، وتوجهاتها العقدية، في التوحيد والنبوة والإمامة وغيرها من قضايا علم الكلام الشائكة، ولكن بعد العنوان يطرح الغرض من مشروعه بصراحة، ذلك هو (... بيان الفرقة الناجية)، ولم يشّذ عن ذلك أبو المظفر الاسفرايني المتوفى (ت ٤٧١هـ)، فقد كان عنوان كتابه في نفس الموضوع، وتحت عنوان رئيسي، ومن ثم فرعي (التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين) حيث يزيد على عنوان البغدادي، بما يستثير الآخر بشكل اكثر صراحة واكثر تحديّا، وليس من شك ان علم الفرق الإسلامية علم جميل ورائع، لأنه يُطلعنا على مراحل الفكر العقائدي التي مرّت بها أمة الاسلام، كما انّه علم يتيح لنا فرصة ثمينة للاستفادة من الكيفية التي كان يفكر بها المسلمون، وقد يكشف لنا عن مدى اصالة العقل الاسلامي وصلته بالحضارات الاخرى، والتصورات الوافدة عليه من اليونان والفرس والهنود، ولكن هذا العلم اتّجه في كثير من نتاجاته الى عملية التكفير، والتقييم، في ضوء مقاييس سابقة، وقيم مختمرة في وجدان ولا شعور المصنفين، إلاّ ما ندر، ولعلّ هذا ما يميز لحد ما كتاب الشهرستاني(ت ٤٧٩هـ) الموسوم بـ(الملل والنحل)، فالرجل آل على نفسه أن يكتب بعيداً عن تقييمات الاخرين، وجاهد ان يكون طرحه موضوعياً، يستند إلى إحالات خاصة بكل فرقة، وكل مدرسة فلسفية، وقد عللّ ذلك بما معناه بان العقول قادرة على تميز الصحيح من السليم، والمريض من السقيم، وقد أهتم المستشرقون أيّما اهتمام بهذه المصنفات، فقد قاموا بتحقيقها وتنقيحها وتصحيحها وطبعها، ولست ممّن يدعي ان ذلك بداع بثّ الفرقة، وتعميق الخلاف بين المسلمين، فإن بعض هؤلاء من العلماء الكبار، الذين يعتزّون بعلمهم وفكرهم، وقد بذلوا جهوداً ضخمة، من اجل ضبط أصولها ومتونها ومصادرها، ولعلّ مراجعة سريعة لما قام به المستشرق الالماني الفذ (هلموت ريتر) في تحقيقه لكتاب (مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين، للأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ) شاهد على ما نقول.

وقد اختلفت طبيعة النص الفِرَقي لهذه الكتب، فهي تتراوح بين العرض، و

السجال، و التشهير، أي هو نصوص وصفية بالدرجة الاولى، بالنسبة لبعض المصنفات (فرق الشيعة للنوبختي)، وبعضها يغلب عليها الاستقصاء، وبعضها سجالي حجاجي، إستعراضي، إستقصائي، قبل ان يكون سجاليّاً حجاجياً، وبعضها حجاجي يهدف الى تمييز (الفرقة الناجية)، وقد صرّح مصنفوها بهذا الهدف بعد العنوان مباشرة.

وفي الحقيقة ان قراءة جوانية لنصوص ومتون هذه المصنفات، تكشف عن هدف يكاد ان يكون واحداً، أو لنقل هدفاً متقارباً، ذلك هو الانتصار لمذهب معيّن. ومن هنا يتوجّب الحذر في التعامل مع هذه المصادر، ومن الغريب ان يلجأ بعضهم الى هذه المصنفات، ليجعل منها إحالات تاريخية، وربما مصادر موثوقة، لتشييد تاريخ فرقي مذهبي خطير، وفي تصوري ان هذه مجازفة كبيرة، ذلك ان كتب الفرق، وكتب تاريخ الفرق، مصادر تحفُ بها الكثير من إشكاليات الامانة التاريخية، فضلا عن أن بعض المصنفين، كانوا يستقون معلوماتهم من أفواه الناس، ومن تصرفاتهم، وهي مجازفة خطيرة بطبيعة الحال.

لستُ من الذين يدعون إلى إهمال هذا العلم، او الى التشكيك به مطلقا، بل أدعو بجد، إلى إيلاء الاهتمام الكبير لهذا العلم، ولكن ليس بهدف التكفير والتقييم المُشتق من تصورات سابقة، بل من اجل اكتشاف العقل الاسلامي، عبر عصور نشأته وصيرورته، ولكن بعد مراجعة دقيقة لاصول هذه الكتب ومصادرها، ودراسة دقيقة للمصنّفين وعلاقتهم بالسلطة، ومدى نزاهة نصوصهم من الدس والتحريف، ومدى التزامهم بالشروط الموضوعية للكتابة والتنصيص، وعلاقة النص المنقول بالصراعات السياسية السائدة في عصر المؤلف، والعصر الذي سبقه، وعندها سوف نُحدث مراجعة فكرية جادة في تضاعيف الفكر الإسلامي، سوف ننزّه الكثيرين، ونمحو الكثير من خطايانا، سوف يكون ذلك سبباً في نشأة إتجاه فكري اسلامي نزيه في حدود كبيرة، يجنّب الامة الكثير من ويلاتها ومآسيها واحزانها وبلائها.

هذا العلم يدرّس في كثير من الجامعات الدينية وغيرها بالرجوع الآلي إلى جملة من المصادر، في حين هناك حديث كثير عن هذه المصادر، يشكك بتعددها،

ويشكك بنصوصها، فهذا هو مثلاً كتاب (فرق الشيعة) تحوم الشكوك القوية حول إنتساب الكثير من نصوصه إلى مصنفه النوبختي، وهناك من يرى ان الكتاب اصلا هو ذاته كتاب (المقالات والفرق) للاشعري الشيعي. وهذا عبد القاهر البغدادي يتهمه الرازي بإمضاء نصوص ومعتقدات لمخالفيه هم منها براء، وذلك في كتابه (الأجوبة البخارية)، وعلى نهجه أبو الفتح الشهرستاني في كتابه (الساري)، وهو الذي يقول في كتابه الرائع (الملل والنحل) ما هو نصّه (وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم، ولا كسر عليهم) ـ الجزء الاول المقدمة، ص٧ ـ وهو إنّما يلتزم هذه المنهجية، لانّه اعاب على غيره التقولات المنقولة، بلا رجوع إلى المصادر والكتب التي تمثّل وجهات نظر أصحابها.

علم الفرق في الكثير من صيغه التي طرح بها نفسه يكاد ان يكون علمّا تكفيريّا، يكفي أن يحدّد الكثير من المصنفين هدف تخطيطه، الذي يتركّز على بيان ما يُعرَف بالفرقة الناجية، وبهذا يكون قد حكم على مساحة عريضة، بل مساحات عريضة من أمة المسلمين بالكفر والنار، وهي بطبيعتها نتيجة تولّد في تضاعيف الأمة شقاقاً عميقاً، ومواقف عدائية سافرة، سلاحها الدين، وهو أمضى سلاح، إذا أُسيء إستخدامه، وهل ننسى ان الكثير من الدماء سالت، وانّ الكثير من الأعراض انتهكت، والبلدان خُرّبت، تحت عنوان عريض فضفاض غامض، ذلك هو عنوان (الفرقة الناجية).

إن إسقاط (علم الفرق) من الدراسات الدينية والميثيولوجية خطأ كبير، وخسارة كبيرة للفكر، ولكن ينبغي أن تتحوّل وجهته من التكفير، والحكم على عقائد الناس، الى استجلاء النص الفرقي، سواء على مستوى مصدره، او مستوى تفسيره، او مستوى تأثيره، اي ان يكون علماً نقدياً تمحيصيّا، فأن مثل هذا الاجراء سوف يغير مسار التفكير لدى العقل الاسلامي، العقل الجاد، ربما يتحوّل الى مناسبة لتجسير العلاقة الحيوية الصادقة المخلصة بين أبناء الامة الواحدة، يكون بداية تصحيح، ومشروع نقدي، والبداية هي نقد المصادر نقداً شاملا، نقداً بنيويّاً، يحلل النصوص، ويكتشف ما بين السطور، ويسلّط الضوء على القوى الفاعلة الخفية الكامنة وراء النص، ثم

فحص المعلومات الواردة في النص الفرقي، المعلومات العقدية، والتاريخية، والحديثية، فإنّ هذه الكتب كثيراً ما تستشهد بالتاريخ، وكثيراً ما تعرض العقائد كحراك تاريخي صنعه الناس، لأغراض سياسية، أو تخريبية، وكثيراً ما تُمضي الحوادث التاريخية وكأنها حقائق مطلقة، وقد قام الكثير من المؤرخين العرب بتحليل هذه المقتربات، ووصلوا الى نتائج مذهلة، ففي هذا السياق وجدوا هناك فرقا ومذاهب مصطنعة، لا اساس لها من الوجود، او هي عبارة عن مواقف عقدية سريعة، لم تصمد للزمن، بل راحت أدراج الريح، وينبغي ان يكون هناك حوار جاد حول معنى (الفرقة)، أو (الملّة)، أو (المذهب)، فإنّ المتقدمين لم يقدموا لنا تشخيصات دقيقة لتسمياتهم هذه، وقد ناقش الشهرستاني طرفاً من هذه الإشكالية في مقدمة كتابه، لمّا وضع ضوابط لاستحقاقات هذه التسمية، أطلق عليها مصطلح(القواعد)، وحصرها في أربع. ومهما يكن من أمر، ان الحاجة العلمية والفكرية والاجتماعية، تستوجب إعادة النظر في هذه المصادر، وكيفية تفكير مصنفيها.

حديث الفرقة الناجية

ينطلق الكثير من كتاب الفرق وتاريخها من حديث مروي عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، يقول فيه: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على أثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلاّ واحدة)، وقد أختط عبد القاهر البغدادي كتابه بالاستناد على هذه الرواية، فراح يعدد الفرق والمذاهب، ومن همومه الكبرى ان تكون ثلاث وسبعين فرقة، كما هو تنبؤ الرواية المزعومة، وسار على هذا النهج كثير من كتاب الفرق ومؤرخيها، وقد حرص على تسمية اكثر الفرق باسماء مؤسسيها، وقد تكلّف المؤمنون بهذا الحديث باجتراح الفرق وتخليقها، وإذا اكتشفوا ان العدد لا يساوي المعدود حقيقة وواقعا، أوّلوا الحديث بطرق متعددة، فيها تكلّف واضح، فقال بعضهم إنّ العدد للتكثير، وقال بعضهم ان المقصود هنا اصول الفرق، كما هو تفسير الفخر الرازي، الذي هوّن من الحديث من خلال تفسيره للحديث ـ مفاتيح الغيب ١٣٩/٤ـ ولكن إبن حزم يشكك بالحديث، كما ذهب في كتابه (الفصل في الملل

والنحل)، وسفّه تفسيره، وبين عدم انطباقه على الواقع، فيما يذهب الغزالي الى قلب الحديث، حيث يرى ان كل الفرق الإسلامية في الجنّة سوى الزنادقة ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٥ـ والواقع ان مراجعة لكتاب (الفرق بين الفرق)، وكتاب (رد الأهواء والبدع) لابي الحسين الملطي المتوفى سنة ٣٧٧هـ، وكتاب (التبصير في الدين)، وكتاب (غنية الجلي)، وكتاب (شرح المواقف)، وكتاب (خطط المقريزي)، وغيرها من الكتب، سوف لا نجد تماهياً او تطابقاً في تسمية فرقهم، وبيان عقائدها، حتى يضيع القاري بين الاسماء والعناوين والموضوعات، ولا يخرج بحاصل يُمكن الإطمئنان اليه. على أنّ هناك من يدّعي زيادة مصطنعة في الحديث، فهذا صاحب (العواصم والقواصم) يقول: (إياك ان تغترّ بزيادة كلّها في النار إلاّ واحدة، فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد ان تكون من دسيس الملاحدة) ـ التبصير في الدين، ص٧ـ حيث هناك حديث يشير الى التعدد فقط، دون الإشارة الى الناجية منها(افترقت اليهود على إحدى وسبعون فرقة، وافترقت النصارى على إثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة) ـ نفس المصدر، ص ٧ـ ومن الغريب أن يجازف بعضهم ليذكر لنا عدد الذين سوف يدخلون الجنّة، أي القوام العددي للفرقة الناجية، ففي صحيح مسلم مثلا، يفيد أن عددهم سبعون الفاً، أو سبعمائة الف. صحيح مسلم ١٣٧/٧ـ فيما نقرأ صيغة اخرى تقلب الموازين رأسا على عقب،كل الفرق بالجنة سوى فرقة واحدة هي فرقة الزنادقة، ولست ادري كيف تكون هذه الفرقة قسيمة الفرق الأخرى تحت مقْسم واحد هو الامة المسلمة؟!

وقد دقّق بعض الباحثين الغربيين بهذا الحديث، واكدّ كبارهم على افتعاله، مشيرين الى جذوره التأسيسية الاولى، فان فرق النصارى ربما مأخوذة من عدد تلاميذ السيد المسيح، الذين ذكرهم الانجيل مرارا، ويرى جولد زيهر، بان اصل الحديث منقول بالتحريف والتعديل من الحديث النبوي الشريف (الإيمان بضعة وسبعون شعبة، فافضلها قول لا إله إلاّ الله، وأدناها رفع الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان) .موسوعة الفرق، ص٣٨. ويقول الدكتور حسن حنفي (... هو حديث مشكوك في صحّته، ليس متواتراً، والتواتر شريط اليقين في الأدلة السمعية،

والاتفاق مع الحس، والعقل أحد شروط التواتر، وهل يُعقل ان تكون اجتهادات الامة كلها ضلالاً)، من العقيدة إلى الثورة ٥/ ص ٣٣٤.

لقد حدّد الحديث في بعض صيغة الفرقة الناجية بقوله، كما ينقل الحديث المزعوم (... ما عليه أنا واصحابي)، ولكن لوحظ ان هذا التحديد جاء بعد سؤال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ماهية هذه الفرقة الناجية! الامر الذي يكشف عن اختلاق الحديث اصلا، ولأن بقية الفرق ضالّة، نجد انّ كتاب الفرق، وكتاب تاريخ الفرق، يكيلون التهم الجزافية، والالقاب الموجعة للفرق، من ضلال، وكفر، وزيغ، وتهوّد، وتنصُّر، وتموجس، وبذلك يكون هذا الحديث المختلق قد أسّس لادب اتهامي، ووضع قاعدة اولى لأدب سجالي، قائم على التنديد، والتنكيل الفكري والديني، اي صار قاعدة للارهاب الفكري البغيض، وفي هذا السياق برزت روايات منسوبة لصاحب الرسالة، بذم هذه الفرقة وتلك، كالقدرية، والمعتزلة، والشيعة، وغيرهم من الفرق الإسلامية، وهذا يعني ان الحديث المذكور صار قاعدة لاجتراح الروايات، واختلاق الاحاديث، فكان سبب إعلال للعقول والافكار، ليس على مستوى المضمون، بل على مستوى طريقة التفكير والتحليل.

الغريب أن هذه الفرق قد تزيد على مائتي فرقة، وهي كثيرة التشعّب والتفرّق، بحيث يصعب إحصاؤها بدقة ومنهجية، ولم تقف حركة التكوّن الفرقي في جسم الامة المسلمة لحد هذه اللحظة.

الذين يؤمنون بهذا الحديث وجدوا انفسهم في مازق لتفسير ما به من قسوة، فهل يعقل أن يكون مصير هذه الامة الكريمة النار، بحجة انهم هالكون، وان الناجين هم عصابة قليلة من هذه الامة ؟ فقالوا ان المطلوب هو الايمان باصول الدين، التي لا خلاف عليها! وليس ذلك سوى مهرب للخروج من بعض الإشكاليات، التي يمكن ان تتمخّض عن الحديث.

لقد حاز حديث الفرقة الناجية اهتماماً كبيراً في العصر العباسي، نظراً لاتساع مساحة التفكير الكلامي آنذاك، وتبعاً لاتساع حركة التشكيل الفرقي، ولا يمكن استبعاد الصراع بين المدارس الفقهية، كمؤثر في هذه النتيجة، ولا يمكن استبعاد

السياسة بطبيعة الحال، فإن التضليل والتكفير كانا من أهم أليات القمع والحصر والقتل والطرد.

حديث النجاة ومصير التاريخ

يكرّس حديث الفرقة الناجية مفهوم الحذف، حذف الآخر، باسم الضلالة والكفر والهلاك، حذف مسبق لا يقبل المراجعة، فإن الفرقة الناجية قد تحدّدت وتعيّنت، وبذا هناك علم مسبق، وهذا العلم المسبق يعتمد على مصدر لا يخطأ ولا يضل، هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم، هناك فرقة واحدة في الجنة، وهذه الفرقة مرسومة الملامح، معلومة العنوان (ما انا عليه واصحابي)، ومن هنا يكون التاريخ قد تحددت معالمه، وامضت عليه ريشة القدر طبيعة المستقبل، وطبيعة الصيرورة.

حديث الفرقة الناجية تشكيكي، ارتيابي، تقسيمي، يؤدي الى تشظي روحي، وتبعثر وجداني، هناك موج كبير من أمة المسلمين ضالة، لا تستحق رائحة الجنّة، والمرفوض في الجنّة مرفوض في الارض، مرفوض في الحياة، ولذلك لا استبعد ان روح الحديث تشيّد في داخل الضمائر المغشوشة بهذه الاسطورة نزعة التشكيك، والانعزال، والرفض، رفض الآخر بقوة وقسوة.

هناك حقيقة مطلقة مُحتكرة، حقيقة مطلقة هي ملك عدد محسوب من البشر، وبطبيعة الحال الجنّة في سياق هذا التصور تضيق بالناس، ليس لها ناس، هي غريبة، موحشة، وذلك نسبة إلى مساحتها الكبيرة، وخيراتها المدهشة، تضيق مساحة الفكر، الاسلام عبارة عن شذرات من احكام، وبعض المعادلات العقدية، ومصفوفة روايات، يُختزل اللاهوت بكل تراثه العظيم، تراثه الفسيح، ببضع كلمات، تضيع كل هذه الثروة اللاهوتية الجميلة، لأنّها مجرد ضلال، مجرّد كلام فارغ.

الحديث بطبيعة الحال يخلق مجتمعاً تكفيرياً، أمة تكفيرية، يتحوّل التكفير إلى عقلية سائدة، يتحوّل الى آلية سائرة، وبالفعل هي اللغة التي سادت تضاعيف الامة لردح طويل من الزمن، وهذا ما اشار إليه عبد القاهر البغدادي صراحة، فهو يقول في كتابه (الفرق بين الفرق) نصّا (... وفي شروط النبوّة والامامة يكفّر بعضهم بعضا...) ص٧، وبذلك يكون الحديث قد أسّس مبتغاه، ومن العجيب ان يجعل البغدادي من

هذا التكفير دليلاً على صحّة الحديث (... فصحّ تأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة...) ص ٧، وبهذا نكون بين يدي امّة ذات طابع تكفيري بالدرجة الاولى، ومن نافلة القول بأن تهمة او مقياس التكفير من أخطر الإدواء التي تفتك بالامم والشعوب، والحضارات، والثقافات.

فلسفة الفرقة الناجية المحدّدة تحول بين العقل والعالم، وتخلق نوعاً من العزلة الاستعلائية الفارغة، هناك حدود فاصلة تفترضها هذه الفلسفة، ولا استبعد ان نشوء بعض دعوات الانفصال الشعوري عن المجتمع من الآثار اللاشعورية لهذه الفلسفة، فنزوع بعض الجماعات التكفيرية، والدعوة الى هجرة المجتمع، والابتعاد عن الحياة الاجتماعية، ربّما متأتية من تراكم هذه الفلسفة، على شكل فكرة، وعلى شكل ذكريات، وقصص، وابتهالات، وأفكار، فمن المعلوم ان الأفكار المختزنة قد تعبر عن فاعليتها الخفية باشكال متعددة. يشيّد الحديث عقلية نمطية، تحكم مسبقا، وتتحكم في الحياة، ذات بعد واحد، لا تقدر على تطوير ذاتها، ولا تستطيع الخروج عمّا ألفت عليه، تحاور ذاتها فقط، ولا تسمح بحوار الآخر، لانّه مسبقاً اكتسى هويته الأزلية القارّة، تلك هي الضلالة.

ظاهرة التكفير الحديث

تسود الجماعات الإ سلامية هذه الأيام ظاهرة التكفير الجماعي، ليس بين الجماعات التي تختلف مذاهبها، بل داخل الجماعة الواحدة، أي التي تنطوي تحت سقف مذهبي واحد، وفي الحقيقة أن هذه الظاهرة ليست بعيدة الجذور عن ظاهرة تكفير الفرق والمذاهب، ما عدا فرقة واحدة، إستناداً الى تلك الرواية المزعومة، وربما يكون مستند التكفير داخل الجماعة الواحدة هو هذه الرواية بالذات! فإنّ آثار هذه الفلسفة، فلسفة الفرقة الناجية تشعّبت في داخل المخيال العقدي، وراحت تتبلور على شكل مواقف حادّة ضيقة، لا تتسع حتى للنظير في كثير من القسائم والعلائم والمشتركات! وهي نتيجة طبيعية لهوية الحصر العقدي والتصوري التي ينطوي عليها الحديث، وقد اقترنت هذه الظاهرة للاسف الشديد بالدم والجماجم، لا نريد ان نذكر هنا بعض الامثلة، بل هي معروفة، ومن الغريب ان يكون سبب التكفير حكماً

شرعيّاً، يتناول قضايا شخصية عادية، ربما لا تتجاوز الأحكام العادية، كأن تكون على مستوى مساحة غطاء الوجه مثلا.

إنّ حديث الفرقة الناجية حفر في اللاشعور الجمعي للامة عبر التاريخ، وعبر تدارسه، وشرحه، وممارسته آلية قاسية، تلك هي التكفير، التكفير داخل جسم الامة الواحدة، التي تدين شهادة متفق عليها، وقد انتقل الى تكفير داخل الفرقة الواحدة.

ان فلسفة الفرقة الناجية تتعارض مع فلسفة الامة الناجية، وهي الامة ا لمسلمة لمجرّد شهادتها بالتوحيد والنبوة، هذه الشهادة عاصم، بها يحقن المسلم دمه وعرضه وماله، وبهذا يكون حديث الفرقة الناجية آلية تشظي عقدي، آلية تحطيم للوحدة العقدية التي تتصف بها أُمّة الاسلام.

نحو علم (فرقي جديد)

لا يعني كل ذلك حذف علم الفرق، وهو العلم الذي يتطرّق بالتفصيل، او الاختصار، استعراضاً، او حجاجاً الى الفرق، على مستوى العقائد، وتاريخها، ومؤسسيها، وتشعّباتها، وليس من شك ان تجاهل هذا العلم، والدعوة الى طرحه جانباً، دعوة غير عملية، كما انّها دعوة تؤول الى خسارة كبيرة، لانّ العقل المسلم ينبغي ان يفهم كيف كان يفكر المسلمون في الأحقاب السابقة، كما أنّ ذلك قد يؤهل العقل المسلم للاطّلاع على الكثير من التباسات الفرق، وما لحق بها من ظلم، بسبب الجهل، او الحقد، ويمكن ان نستثمره لتوثيق العلاقات الفكرية والروحية بين أبناء الامة الواحدة، وفي هذا السياق نطرح التصورات السريعة التالية:

أولا: أنْ يكون هذا العلم وصفيّاً وليس قيمياً، أي يهتم بالعرض والبيان، وليس بالتقييم، والتأييد، والتفنيد، تلك مهمة علم العقائد، وليس علم الفرق الاسلامية.

ثانيا: رغم انّه علم وصفي، ولكن ليس هناك مانع ان يستثمر هذا العلم كوسيلة لتعزيز الوحدة الروحية والوجدانية للامة، وذلك من خلال التوكيد على المشتركات والخطوط الجامعة بين كبرى التصورات وأمهات القضايا.

ثالثا: أن يتمّ الرجوع الى مصادر الفرق الرئيسية بالأساس، وعدم الاعتماد على نقولات علم الفرق، إلا ما يثبت منها بدليل قوي.

رابعاً: تكييف الموقف العقدي من جوهر العقيدة الاسلامية وأمهات التصور الاسلامي جهد الإمكان، محاولة في إثبات وحدة الخلفية العقدية للامة.

خامساً: أنْ نأخذ بنظر الاعتبار تصحيحات وتصويبات علماء الفرق والمذاهب، خاصّة إذا كانت تلك التصحيحات والتصويبات تتماهى بالنهاية من روح العقيدة وجوهرها.

سادساً: سيكون عملاً كبيراً لو ان هذا العلم تولّى مهمة الكشف عن الفرق المختلقة والمذاهب التي لا وجود لها اساساً.

سابعاً: ليس من شك ان كل ذلك يستوجب القيام بعملية نقد صارم وجذري لأمهات كتب علم الفرق، التي تولّت مهمة بيان عقائدها وتاريخها ورجالها، فان الكثير من هذه الكتب نُقلت من على لسان الناس، وليس من الكتب، او من لسان العلماء.

ثامناً: لابد من الإتفاق ولو بشكل عام على ضوابط، بموجبها يصحّ تسمية الفرقة إسلامية، فإن ذلك من صميم مهمات هذا العلم، إذا اردنا السير على طريق تحقيق التجانس الفكري والروحي للامّة.

تاسعاً: من المفيد جدا ان يتبنى هذا العلم بيان الأسباب والعوامل التي ساهمت في اجتراح بعض المواقف العلمية، ذات الاتجاهات المشتطّة بشكل فاضح، ليس من باب التقييم، ولكن من باب الوصف والعرض.

التسامح وجذور اللاتسامح: رؤى في المبادئ الميتافيزيقية

د. سيد حسين نصر*

* مفكر واستاذ جامعي ايراني.

قبل الولوج في البحث حول التصور الإسلامي لفكرة المداراة (= التسامح = التحمل = Tolerance) واللامداراة، يبدو من الضروري التطرق للمبادئ الميتافيزيقية لهذه الرؤية التي تتجلى وتسطع في كل أركان الحياة الإنسانية، وتحري معانيها في واقع وجودنا وفي كافة الكائنات.

يمكن القول بضرس قاطع من وجهة نظر ميتافيزيقية، ان الوجود الوحيد الذي لا ضد له، بسبب تعاليه على الثنوية، هو ما يسمى أحياناً بالمبدأ الأول، والحقيقة الغائية، أو الذات الأحدية كما في الثقافة التوحيدية، أو الذات الإلهية، أو المبدأ الإلهي. إن عملية الخلقة أو فعل إيجاد العالم يستلزم الثنوية والتضاد بطبيعته. حتى في النظام الإلهي الذي يكتنف فضلاً عن الذات المتعالية أو الواحد المطلق، قوى وأقانيم، أو حسب التعبير الإسلامي، أسماء وصفات إلهية، يمكن ملاحظة الثنوية، والكثرة، وجذور التضاد، مضافاً إلى ان دائرة الأسماء والصفات الإلهية هذه هي التي تنطلق منها مساحات النسبية. إن ظهور كافة أشياء هذا العالم، وهي الصادرة عن الذات الإلهية، إنما يتم عن طريق أضدادها. يعبر الشيخ محمود الشبستري، متصوف القرن الثامن، عن هذه الفكرة في بيت شعري خالد، يقول:

تظهر كل الأشياء بأضدادها

أما الحق فلا مثيل له ولا ند

وبهذا فالحياة في عالم الظهورات، أو في مرتبة التجلي، حياة في عالم أضداد لا ترتفع إلا في الوجود الجامع للأضداد (Coincidentiaoppositorum). وعليه فالأضداد في مرتبتها الوجودية هذه تتعارض في الغالب، وتفتقر إلى التحمل والتسامح حيال بعضها. ولهذا لم يكن التسامح واللاتسامح مجرد أمور أخلاقية، بل أمور ذات بعد آفاقي، وهذه نقطة جرى التشديد عليها في التعاليم التراثية الشرقية، التي أكدت ان القوانين البشرية والنواميس الأخلاقية غير منفصلة عن بعضها. وقد كان لهذا الشيء مصداقه في الغرب التاريخي أيضاً. واستمرت الأحوال على هذا المنوال إلى ان شهدنا في الغرب الحديث تحطيماً للأواصر بين الأخلاق البشرية والنواميس الكونية. يمكن ملاحظة نماذج من التشديد على هذه الأواصر في الفكر

التقليدي، ومثال ذلك اللاهوت والفلسفة التوماويين «نسبة إلى توما لاكويني»، وسائر أشكال اللاهوت والفلسفة في العالم المسيحي. وكذا الحال في الفكر التقليدي اليهودي.

الحياة في هذه النشأة حياة في نشأة الثنوية والتضاد، ومع ذلك ينبغي عدم نسيان عناصر التوفيق والمصالحة. على ذلك يتوجب ان لا ننظر لإشكالية التسامح أو اللاتسامح على انها مجرد خيار أخلاقي أو قيمي، بل ينبغي اعتباره حقيقة انطولوجية أيضاً. وفقاً لكافة المشارب المنظورة في الميتافيزيقا التقليدية (والتي تمثل منطلقاً لنا في دراستنا هذه) فإن الثنوية والتضاد واللاتسامح يستغرق الأضداد كلها، باستثناء حيز الألوهية، من أقصى عالم الوجود إلى أقصاه.

والنقطة الثانية هي ان الثنوية الموجودة في نشأة الظهور والتجلي، رغم توفرها على وجودات متلائمة ومتكاملة مع بعضها (الين واليـنغ في الثقافة الصينية) لكن بعدها الصراعي المتضاد مما يمكن رصده أيضاً في العديد من الثقافات: التضاد بين الصدق والكذب، الجمال والقبح، الخير والشر. وهذا السنخ من الثنوية هو المصدر الأساس للتسامح واللاتسامح. إن حصيلة الين والينغ، والثنويات المشابهة في الثقافات الأخرى، هي الانسجام والتكامل، والحال ان الحقيقة والخطأ، أو الخير والشر لا يتصالحان أبداً، إلا بتجاوز النواميس التي تسود العالم الصغير والعالم الكبير. المهندس المعماري في عوالمه الفنية، لا يستطيع أبداً المصالحة بين الخطأ والصواب. وإن فعل ذلك فسيشهد انهيار البناء الذي شيده بيديه. وهكذا لا يستطيع الإنسان الصبر على الشر بوصفه مكملاً للخير، إلا إذا كان فاقداً لبصيرته الأخلاقية. لا يمكن تخطي هذا السنخ من الثنويات، إلا بالوصول في سلسلة مراتب الوجود إلى وحدة متعالية على تلك الثنويات، أما بالمكوث عند مستوى هذه الثنويات ومرتبتها الوجودية، فلن يتحقق أي انسجام أو مصالحة. الصدق حيال الكذب، والخير أمام الشر، لا يمكنهما إلا ان يكونا عديمي التسامح وبلا تحمل.

كل واحد من الأديان يفصح عن عدم تسامحه إزاء الشر والباطل. وعلى حد تعابير القرآن: إذا جاء الحق زهق الباطل، وإذا حلت الأنوار اندحرت الظلمات،

فهذان المتضادان ليسا من سنخ واحد، خلافاً للبين والينغ ذوي المرتبة الوجودية الواحدة. الخير والشر، وبصرف النظر عن تجلياتهما الخارجية، لا يتمتعان من فيض الوجود بدرجة واحدة. الخير غير متسامح حيال الشر بالمرة، فالخير هو عين الوجود، والشر هو عين العدم متمظهراً بلبوس الوجود.

إن من طبيعة الحقيقة ان لا تتحمل الأمر غير الحقيقي. إذا أنكرنا هذا المبدأ توجب علينا التنكر لمفهوم الحقيقة من الأساس. وهذا في الواقع ما يمارسه قطاع واسع من العالم الحداثي تحت لواء النسبية وبمقتضاها، حيث ينحر الحقيقة على صخرة التسامح، من دون ان يسفر هذا عن تقليل معدلات اللاتسامح بنسب محسوسة. إن عدم تسامح منكري مفهوم الحقيقة مع القائلين بهذا المفهوم، أشد حتى من عدم تسامح المؤمنين بحقيقة معينة إزاء المؤمنين بحقيقة أخرى. أياً كان، طالما سلمنا لوجود الحقيقة والخير، كنا مضطرين للاعتراف بعدم تسامح الحقيقة حيال الخطأ، والخير إزاء الباطل. ثم ان قاطبة من لم يتسامحوا مع الشر، أحرزوا مكانة سامقة في كافة المجتمعات كأبطال ورموز للخير.

لقد شهد القرن العشرين أقصى درجات الكراهية في العلاقة بين الجماعات الإنسانية، ولكن في هذا القرن أيضاً اكتسبت مفردة «اللاتسامح» معنى شديد السلبية والانحطاط. والآن بملاحظة ما ذكرناه أعلاه، يكتسي «اللاتسامح» معنى جديداً. في دراسة قضية التسامح واللاتسامح، حينما يتعلق الأمر بالحقيقة والخير، والجمال، والقبح، وما هو موجود في ذات الوجود، عندئذ ستطرح القضية برمتها على مستوى جديد. ثم ان التفكيك بين حقيقة مطلقة وأخرى نسبية، وكذلك التمييز بين قيم أخلاقية مطلقة وأخرى نسبية (ترسم تخوم الحسن والقبح لظروف بعينها) سيضاعف بدوره من تعقيد المسألة.

أضف إلى ذلك وكما ألمعنا، ان نمطاً حديثاً من اللاتسامح ينتشر اليوم في أوساط النسبيين، وهم يوجهون حرابه لمن لا يزالون ملتزمين بمفاهيم الحقيقة المطلقة والخير المطلق. إن هذا النمط من اللاتسامح دارج في الغرب اليوم، إلى درجة تغنينا عن الإسهاب في وصفه وشرحه. والحق انه بصرف النظر عن البعد

الماورائي للمسألة، وبالتركيز فقط على ما تتم مشاهدته وتجربته حالياً، فإن إشكالية اللاتسامح تتصل على نحو الدقة بأمرين اثنين في الأساس: أحدهما هو الحقيقة القائلة ان النسبيين غير متسامحين. والثاني هو ان الوجود في مرتبة من مراتبه ذو طبيعة تناشزية تفريقية، من هنا كان ميداناً لظهور ثنوية لا سبيل لإلغائها والانتصار عليها. وحذار ان ننسى ان غالبية البشر لا يعيشون في النشأة المتعالية للوجود والتي اعتبرها الميتافيزيقي الكبير نيكولاس كوسا محلاً لاجتماع الأضداد. وأقصد بذلك المقام الذي أطلق عليه مؤسس الفرقة النقشبندية عنوان «تصالح الكل» وهو فوق كل التناقضات والصراعات. القسم الأعظم منا يسكن عالم الأضداد والتزاحم، ولا يستطيع تجاوز الثنويات والتضاد الذي يفرض دائماً على أحد الضدين إلغاء ضده. تأسيساً على هذا، كانت إشكالية التسامح واللاتسامح من منظور معظم البشر، غير ذات صلة بتلك الحقيقة المتعالية على كافة الثنويات، إنما هي جزء من عالم يبدو فيه كلا الطرفين واقعيين وعلى ارتباط بالحياة اليومية للإنسان، وبفضل أدوات التدمير الشامل التي يتوفر عليها الإنسان المعاصر، فقد اكتسبت هذه الوشائج طابعاً أشد خطورة مما كانت عليه في السابق.

* * *

كثير من الناس في هذا الزمان، طفقوا يعتبرون التسامح من جملة الفضائل. إنه فضيلة تعد على الصعيد السياسي أسلوباً صائباً. هذا في حين لا تزال كلمة التسامح إلى اليوم تدل على تحمل شيء باطل ومزعج أو حتى مناقض للخير. التسامح يحصل مع شيء ذي مضمون سلبي، فيقال مثلاً: التسامح حيال الألم، أو إزاء الشخص الفلاني ذي التسريحة المقرفة أو الحضور المزعج. وعليه، رغم ان التسامح ليس بأرقى الفضائل، إلا انه فضيلة ضرورية. وعلى الإنسان التحلي بها حينما لا يسعه التجاوز عن تضاد معين. وذلك حينما يكون لطرفي التضاد تصوران أو تفسيران متباينان لحقيقة واحدة، لا ان يكون التضاد تضاداً تاماً بين الحق من جهة والباطل من جهة أخرى. بيد ان هذه الفضيلة الضرورية في الميدان الاجتماعي تعد من قبل الدنيويين (= الناسوتيين = العرفيين = Secularists) أرقى الفضائل وأسماها، لأنها

تضمر في ثناياها النسبية، وإنكار الإطلاق... وإذا أردنا تتويج هذه الوتيرة التصاعدية قلنا: إلغاء مفهوم الحقيقة. يعتقد هؤلاء ان إدعاء الإطلاق وفقاً للرؤية الكونية الجديدة يستلزم ظهور اللاتسامح في ميادين خارجية عن حيز العلوم الطبيعية والرياضيات، ففي حقل العلوم الطبيعية والرياضيات يعترف المجتمع تماماً بحق العلماء في عدم التسامح مع من يقول إن ٢+٢=٥، أو مع من يتخطون الأطر المرجعية المقبولة حالياً والسائدة في الذهنية العصرية. حينما لا يتسامح البايولوجيون الرسميون قبال نظرية غير تكاملية في ظهور الكائنات الحية، فنادراً ما يعتبرهم الناس غير متسامحين، حتى لو كان صاحب النظرية المذكورة عالماً ألمعياً.

إن موضوعة التسامح واللاتسامح تثير في الغرب الحديث سلسلة من القضايا تختلف عن قضايا الحضارات التقليدية. في هذه الحضارات، يرفع الفكر أو الإطار المرجعي السائد، الحقيقة والخير إلى مرتبة رفيعة. إنها مكانة أرقى من مكانة نسق خاص من المعرفة يسمى العلم الحديث ظهر في الغرب أبان القرن السابع عشر. في المناخ الغربي، غالباً ما يحتدم النقاش حول التسامح بين تيارين، أحدهما يسير باتجاه النسبية والاومانية اللادينية (= الدنيوية = الناسوتية = Secularist). وفي مقابل ذلك الذي لا يزال وعيهم وتصورهم للحقيقة يلتزم منحى ومشرباً مسيحياً أو يهودياً. والحضارات غير الغربية التي لم تستسلم في معظم الحالات إلى نسبية موروثاتها (جعلها نسبية) بطريقة دنيوية، تصنف طبعاً على التيار الثاني. عدم تسامح غالبية النسبيين والعرفيين الغربيين حيال هذه الثقافات يفوق حتى عدم تسامح المتدينين الغربيين مع سائر الأديان في الماضي القريب، ويفوق أيضاً عدم تسامح الفرق المذهبية المختلفة مع بعضها على مر القرون. وبالتالي فعلى المستنيرين الغربيين مواجهة سؤال آخر: سؤال حول التسامح أو عدم التسامح فيما يخص الأديان، والثقافات، والأعراق التي ما برحت الحقيقة والخير بالمعنى المطلق للكلمة، يلعبان دوراً حاسماً في حياة من ينتمون إليها.

ينبغي ان لا يغيب عن أذهاننا ان كافة الحضارات التقليدية (كل عالم ما قبل الحداثة الذي كان يحافظ على قيمه الموروثة) كانت تعتصم بعرى حقيقة مطلقة.

وهذا يشمل حتى الهندوسية والبوذية اللتين يعتقد كثير من الباحثين انهما تقفان في النقطة المقابلة للإيمان بالمطلق في الأديان الإبراهيمية. النزاعات المتسلسلة الطويلة بين البوذية والبراهمية في بلاد الهند ناجمة في الأساس عن إشكالية الحقيقة، لا عن عوامل اجتماعية محضة. فحينما تطرح آراء تناقض آراء دين معين حول الحقيقة، تنبثق أشكال وصور معينة من اللاتسامح. كثير من الحروب نشبت على قضية الحقيقة، مثلما تنشب المعارك في عصرنا على المصالح الاقتصادية والمادية، أو كما حصل بالنسبة للإيديولوجيات البشرية المختلفة إلى ما قبل فترة وجيزة، حينما أضرمت نيران كثير من الحروب وهي تكدح لتبوأ مكانة الأديان. صحيح ان الحروب الصليبية اندلعت باسم الدين، كما وقعت أحداث مشابهة في أصقاع أخرى من الأرض بإحداثيات وأسماء مماثلة، وقد لا تكون طبعاً بنفس العراقة والشدة، ولكن كان ثمة دائماً إلى جانب اللاتسامح العقيدي، تسامح عملي، والإسلام من نماذج ذلك. فرغم ان الكثيرين يساوقون اليوم بين الإسلام وعدم التسامح، قائلين ان هذا الدين، على الرغم من القوى المنتجة للنسبية في العصر الحديث، يركز على الاعتصام والتشبث بوعي للحقيقة لا يتغير، وقد حارب المسلمون المسيحيين والزرادشتيين والهندوس عند الكثير من ثغور العالم الإسلامي، ولكن إلى جانب كل هذا تعايش اليهود والمسيحيون والمسلمون إلى جانب بعضهم بسلام ووئام وتسامح باهر في إسبانيا العصر الإسلامي.

ومثل هذه الحال شهدها القسم الأعظم من زمن هيمنة المسلمين على الهند. أضف إلى ذلك ان ملايين المسيحيين وعدد قليل من اليهود والزرادشتيين والبوذيين والهندوس يعيشون اليوم حياة طبيعية على امتداد رقعة جغرافية واسعة من المغرب إلى ماليزيا، يحكمها المسلمون الذين لا يتسامحون مع تلك الأقليات في مقام الإنسانية المشتركة وحسب، بل ان العديد من أتباع الديانات الأخرى هم من أكبر الأثرياء في بلدانهم، ومثال ذلك الأقباط في مصر، والبوذيون الصينيون في ماليزيا. لم يخضع هؤلاء إطلاقاً لتصفيات عرقية، بينما فضلاً عن المجازر المروعة لألمانيا النازية، طالت أيادي التطهير العرقي المسلمين واليهود في إسبانيا بعد عام ١٤٩٢،

والتتر في روسيا القيصرية، والمسلمين البوسنيين في فترة قريبة جداً.

في مثل تلك الظروف، كان الناس العاديون في العالم الإسلامي من أهل التساهل والتسامح غالباً، وتربطهم في معظم الأحيان علاقات صداقة وطيدة باتباع الجماعات الدينية الأخرى، وهم ينئون عن البحث والحوار بشأن أنواع التفاسير والتصورات الممكن اجتراحها للحقيقة، فقد كانت تلك التصورات حسب الظاهر على الضد من تصورهم للحقيقة. ومع ذلك لم يكن أغلبهم غافلين عن نقطة مهمة هي ان الآخرين كانوا بدورهم من أهل الكتاب، وعلى صلة معينة بالحق، وبمصدر الحقيقة المطلقة، عن طريق حقائق أوحى بها الله إليهم.

ثم جاء الدور للفلاسفة والمتكلمين كي يناظروا اليهود والمسيحيين وسواهم. وبالمقارنة مع مناظرات الدنيويين الحداثيين، وما يسمون بالمتسامحين، مع من ينكر أساسيات وفرضيات رؤيتهم الكونية، تبدو مناظرات أولئك الفلاسفة والمتكلمين ذات نصيب أكبر من التسامح والصبر. ويلوح ان لهذه الظاهرة سببين:

الأول: وجود حقائق متعالية مشتركة بين الأديان التقليدية.

والثاني: عدم وجود مثل هذه الأرضية المشاعة المشتركة بين اللاإرادية ـ الدنيوية من جانب، والنزعات الدينية من جانب آخر.

في كل الأحوال، مضافاً إلى المتكلمين والفلاسفة، كان للمتصوفة والعرفاء مساهماتهم أيضاً. كان المتصوفة يتحدثون في معظم الأحيان عن حق وحقيقة تمثل الوجه المشترك لكافة الأديان. كانوا يفتشون وراء عالم الصور، عن حقيقة لا صورة لها، يمكن في حضرتها وصال «تصالح الكل» وبلوغه، والتسامي على كل التعارضات والتعينات والثنويات المتناقضة. وعلى العكس من ذلك، فإن التوفيق بين الحق والباطل في العالم الحديث يعد من غير الممكنات، كما لا توجد في هذا العالم أية أرضية مشتركة بين النسبيين والملتزمين بحقيقة مطلقة. أياً كان، فعن طريق هؤلاء النسبيين تسرب عنصر جديد إلى مبحث التسامح واللاتسامح، هو الشك والنسبية. النسبيون الذين لا يخالجهم أي شعور ولو للحظة واحدة بأنهم من أهل التسامح والمداراة، لا يتذكرون إطلاقاً عدم تسامحهم مع النزعات الدينية، فهم يبجلون

شكهم ونسبيتهم، وينعتون في الوقت ذاته الملتزمين بالحقيقة المطلقة انهم عديمو التسامح، متحجرو الأفكار، مشددين دائماً على ان الشك والنسبية هما أساس التسامح.

من المعروف انه منذ عصر التنوير فما بعد ـ إذا استثنينا جهود فلاسفة مثل لسينغ، الرامية لاكتشاف الحقيقة الأصلية المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام ـ أنفق الفلاسفة غير الدينيين واللاأدريين كل طاقاتهم للشطب على دعاوى الإطلاق، فيما عدا الطابع المطلق للعقل الجزئي، واتخذوا من الطبيعة البشرية أساساً لأطروحة التسامح بين البشر. وكانت شخصيات فكرية نظير فولتير وروسو النموذج الأعلى لمثل هذا الفهم للتسامح الذي جز هامة المناداة بالحقيقة، ولاسيما الحقيقة المطلقة، على مذبح الفرد. طبقاً لهذه الطروحات يستحق الإنسان التسامح لمجرد انه إنسان، لا لأنه يدافع عن الحقيقة ويعيش حياة طيبة.

وقد أثبت القرن العشرون وما تلاه مدى شطط مثل هذا التصور للطبيعة البشرية. في عصرنا الراهن، وهو أكثر عصور التاريخ الإنساني إيغالاً في الناسوتية، فقد ذبح الدين، في الغرب على الأقل، بمعدلات متصاعدة على صخرة الناسوت، واضطر لقبول النسبية عسى ان يعينه هذا على ان يغدو جزءاً من خطاب الحداثة. ومع هذا لم ترتفع مستويات التسامح بمعناه العميق أبداً، بل على العكس تماماً تفاقمت وتائر اللاتسامح على نحو غير مسبوق. أضف إلى ذلك ان اللاتسامح تسلح هذه المرة بأدوات القتل الجماعي، لا على مستوى محدود بل بمقاييس مليونية. إننا نعيش في عالم يشهد غربه «نسبية» كل شيء تقريباً، ومن ذلك بقايا الأخلاق المسيحية الموروثة عن عصر النهضة. وهي نسبية تتم تحت يافطة الحقوق والحريات الفردية، وأية معارضة أو مواجهة لها توصم فوراً بعدم التسامح والرجعية الفكرية، والتطرف. ثم ان أية بقعة من العالم تحجم عن المساهمة في هذه العملية، توصم بعار التمرد على حركة التاريخ، أو على «التقدم» كما يسمى، وعلى سائر أصنام الفكر الأوروبي العائد للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وثمة طائفة لا تبدي أي استعداد للتخلي عن هذه الأصنام رغم معاينتها لكل ما يطفح به زمانها الحاضر من اضطراب ولخبطة غير

مسبوقة. ان إطلاق صفة التقدم على كل هذا اللغط والفساد، الحق انه يتطلب إيماناً أرسخ من الإيمان الديني!

حيث ان اللاتسامح كامن في طبيعة العالم والعالم الإنساني، فهو يواصل تفاعلاته وتطوراته حتى داخل الغرب، الذي يزعم لنفسه توجيه مسار التاريخ. وربما كان من نافلة القول الإشارة إلى ان المرتكزات الميتافيزيقية المذكورة في هذا البحث لا تزال تفعل فعلها وتؤثر بمعزل عمن يعترف بوجودها أو ينكرها. ومع ذلك، غالباً ما يقع الذنب في هذه الضروب الحديثة من اللاتسامح على عاتق بقايا الدين في الغرب، وأيضاً على عاتق الإحياء الديني في بعض الأرجاء. بيد ان الناسوتيين والنسبيين ما فتئوا يصرون على ان الناس لو تركوا الإيمان بالقيم المطلقة، وانخرطوا في سياق النسبية، فسوف يورق التسامح ويزدهر في كل صقع من العالم، وينحسر اللاتسامح عن المسرح العالمي.

وإذن، فمن المهم تمحيص الأمر من الناحية الأخرى أيضاً، بمعنى تركيز الاهتمام على الحضارة الإسلامية. يتهم الغرب الحضارة الإسلامية انها الأقل تسامحاً والأكثر جزماً بالمقارنة إلى سائر الديانات والحضارات، ولا يكترث بعد ذلك للعدد الكبير من المساجد التي يرتقي ماضيها إلى عدة قرون وقد هدمت بكل قسوة في الهند، ولعدد المسلمين الذين جزروا في البوسنة أو الشيشان.

ان تركيز الاهتمام على العالم الإسلامي يكتسب في الوقت الراهن ضرورة مميزة، إذ ان هناك أطروحة عامدة ومنسقة هدفها ان تستخلص من السمعة السلبية لعدم التسامح سمعة سلبية للمسلمين على وجه الخصوص. وهي أطروحة تتمادى إلى درجة تناسي الماضي المشرق نسبياً للحضارة الإسلامية في تعاملها مع الأقليات على مدى ردح ملحوظ من تاريخها. بل ثمة من لا يود ان يذكره أحد بحقائق تاريخ الإسلام، حتى على لسان باحثين مرموقين. وما ذلك إلا لأن تلك الحقائق التاريخية ترسم علامات استفهام على عالمهم ومتبنياتهم السياسية ومصالحهم الاقتصادية.

* * *

والآن لنلقي نظرة إلى الوجه الآخر للعملة. قبل كل شيء يبدو من الضروري التذكير ثانية بأن التسامح انطلاقاً من نسبية الحقيقة يستدعي اللاتسامح مع المؤمنين بوجود حقيقة مطلقة يشعرون بالالتزام حيالها. وذلك فيما يشبه «الأطروحة» و «الطباق» في ديالكتيك هيغل (والذي يبدو ان هيغل استقاه من يعقوب بوهمه، والثقافة الهرمسية القديمة في الغرب). إن تكريس التسامح على أساس النسبية ينتج اللاتسامح مع من لا يبدون استعداداً للانخراط في النسق السائد للنسبية. ولهذا، مع ان كثيراً من الغربيين يطلقون الخطب المجلجلة العصماء في مديح التسامح، غير انهم لا يبدون تسامحاً مع أصحاب الحضارات الأخرى غير المستعدين لقبول الآراء الغربية، حتى لو لم تهدد تلك الحضارات العالم الغربي بخطر.

بحسب الصورة التي يعرضها أنصار التسامح الدنيويون، إذا شاءت حضارة أخرى ان تتحرك في طريقها، وتخوض تجاربها في إطار دينها وتاريخها وبفعل قواها المحركة الاجتماعية الخاصة، من دون انجراف في النماذج الدنيوية والنسبية المهيمنة على الغرب، فستكون مثل هذه الحضارة حينئذ عديمة التسامح، وقمينة بالعداء. حيال مثل هذه الحالات تذهب آداب التسامح برمتها في مهب الريح، وتصحو العواطف والحماسة التي كانت غافية في قمقمها إلى ذلك الحين، لتسطع في شعار «كل من لا يسير مسارنا، فلن نكون متسامحين معه. ولكن حيث ان عدم التسامح ليس بالصفة المحمودة، إذن سوف نؤكد مراراً وتكراراً انه هو الذي لا يتسامح معنا. نحن نتحلى بكل الفضائل، وهو منعوت بكل الرذائل». هذه هي النقطة التي يجب ان تستوقفنا لنتدبر تارة أخرى في الأصول الميتافيزيقية والفلسفية للتسامح واللاتسامح، والصدق والكذب، والخير والشر. وقد كانت لنا إشارات مختصرة في مطلع البحث إلى هذه الأصول.

والآن نعود إلى العالم الإسلامي بوجه خاص. يجب القول بادئ ذي بدء ان الإسلام يرى قيمة الحياة الإنسانية في التزام الإنسان بمطلقية المبدأ الألوهي والحياة حول محور المعايير والموازين التي أوحى بها ذلك المبدأ، فهي موازين ذات نصيب

معين من ذلك الإطلاق باعتبار انها وحيانية سماوية. على مدى قرون طويلة ورغم عصبيات بعض علماء الإسلام، صان العالم الإسلامي حرمة أرواح وأموال اليهود والمسيحيين والزرادشتيين وسواهم ممن عاشوا بين أظهر المسلمين، والمسلمون بذلك إنما عملوا بوصية نبيهم. ثم ان القرآن الكريم يصرح ان أهل الكتاب (وهم فضلاً عن معتنقي الأديان الإبراهيمية، أتباع سائر الأديان الكبرى كالزرادشتية والهندوسية) تلقوا رسالة إلهية، وعموم الأديان الأصيلة لا تعدم في جوهرها عناصر من الحق والحقيقة. لهذا فمن واجب المسلمين بحسب ما تمليه عليهم شريعتهم، ان يحاموا عن أتباع سائر الأديان ممن يعيشون بينهم، حتى لو لم يوافقوا تعاليمهم الإسلامية. وفي مقام الرد على بعض المسلمين المعاصرين الذين يعتبرون الديانات الأخرى باطلة، يمكن توجيه هذا السؤال لهم: لماذا أمر الله بحماية حقوق جماعة ضالة حكم عليها بعذاب جهنم؟ المسلمون التقليديون نظروا للآخرين دائماً بحسب انتمائهم لمجتمع من المجتمعات الدينية، وليس من منطلق انتمائهم لرعيل قومي أو وطني بالمعنى الحديث لهذه الكلمات. ولهذا نجد حتى في وقتنا الحاضر، ان غالبية المسلمين الذين لم يخضعوا لتحولات الحداثة والتجديد الغربي، ينظرون للغربيين على انهم مسيحيين أو نصارى قبل كل شيء. فهم يعجزون حتى عن فهم الظاهرة الناسوتية (Secularism)، كما يعجزون عن استيعاب ان أعداداً كبيرة من الغربيين تركوا المسيحية وراء ظهورهم، وما عادت النظرية الكونية المسيحية تجتذبهم في شيء. عامة الناس في اصفهان ودمشق والقاهرة لا يجدون من الممكن الفصل بين الإفرنجي (الأجنبي) وبين الديانة النصرانية. وحتى مفردة (الكافر) التي تستعمل للمسيحيين الأوروبيين، وتترجم في الإنجليزية غالباً إلى Infidel، لا تعني بالضبط المنقطعين تماماً عن الحقيقة والعناية الإلهية كما هو معناها الكلامي. بينما يمكن لمفردة Pagan الإنجليزية ان تشير إلى هذا الصنف من الناس.

تأسيساً على هذا الحكم المركزي، يتبنى المسلمون التقليديون وجهة نظر مختلفة بشأن مجمل قضية التسامح واللاتسامح. فيرون ان التسامح يشمل أشخاصاً، رغم عدم إذعانهم لأحقية الإسلام إلا انهم يؤمنون بنداء ملكوتي آخر. ولهذا نلفي

بقاعاً إسلامية، مثل سوريه، شهدت أربعة عشر قرناً من تسامح المسلمين مع المسيحيين. الفرد أو الجماعة التي تنكر أية حقيقة إلهية، وتقلب كل مطلق إلى أمر نسبي، وتسلخ كافة المقدسات عن طابعها القدسي، لا مكان لها في أنظار المسلمين التقليديين، فالغاية من الحياة في نظر المسلمين هي تصديق الذات المطلقة المقدسة، التي ما كان الإنسان لولاها إنساناً إلا بالعرض. هذا الاختلاف التأسيسي في وجهات النظر، أفضى إلى إشكال حقيقي وقع فيه الكثير من الغربيين في فهم لقضية سلمان رشدي وردود فعلهم حيالها. ذلك ان نمط تقييمهم لكل الأمور يتموضع داخل حدود وعيهم الخاص للمطلق والنسبي، والمقدس واللامقدس، وحقوق الله وحقوق الإنسان. وهذه منطلقات تملي أقصى درجات اللاتسامح قبال من لا يروقهم الاستسلام للمكتسبات الغربية الحديثة في ميادين السياسة والعقيدة.

على هذا الصعيد، يبدو ان لباب القضية يكمن في هذا السؤال المركزي: أيهما أهم، حقوق الله أم حقوق الإنسان؟ حتى لو تحركنا في دائرة التسامح وحرية الانتخاب بالمفهوم الغربي، سيبقى من حق أي مجتمع تقديم إجابته الخاصة عن هذا السؤال، دون ان يفرض هذه الإجابة على الآخرين، أو يضطر لقبول إجابة يكرهه الآخرون عليها. أي مجتمع يزعم لإجابته العالمية والشمول، ويصم من يرفضها بالتخلف أو القروسطية أو سائر الألفاظ التسقيطية، فإنه مجتمع يمارس في حقيقة الأمر أسوء صنوف اللاتسامح بمقاسات عالمية. إن نعوتاً من قبيل: التخلف، والقروسطية، ناجمة عن ضيق أفق نابع من مفاهيم التقدم والتطور. ينبغي العزوف عن إطلاق الشعارات والإدانات العاطفية، تذرعاً بنعوت من قبيل القروسطية أو الرجعية. والعجيب ان صفة القروسطية تطلق على أرسخ عهود التاريخ الغربي تديناً، العهد الذي سمي لهذا السبب تحديداً بـ«عصر الإيمان». أياً كان، ينبغي ملامسة ذلك السؤال التأسيسي حول حقوق الله وحقوق الإنسان بأدوات المنطق والموضوعية.

إذا خضنا في موضوع من هذا الباب، وصلنا إلى نتيجة فحواها ان المجتمعات الغربية بعد قرون الحروب الداخلية والثورات الاجتماعية خلصت إلى قناعة تؤكد تفوق أهمية حقوق الإنسان على حقوق الله، فحقوق الله محترمة بشرط عدم التزاحم

مع حقوق الإنسان، واقتصادياته، وسياساته، وسائر شؤونه الحياتية، ومشاغله اليومية. والتسامح الحقيقي هو التسامح والاحترام حيال مجتمعات لم تخض تجارب الغرب الحديث، ولم تصل إلى قناعاته وقراراته، ولا تزال حقوق الله عندها أهم وأقدس من حقوق الإنسان. كما ينبغي على تلك المجتمعات بدورها التسامح مع الغرب فيما يتعلق بقضية خطيرة كتعريف الحياة البشرية، وما هو البشري. وطبعاً فإن مثل هذا الوضع لم يتحقق على أرض الواقع فيما يتعلق بالطرف الغربي الذي يطلق كل هذه التشدقات والضجيج حول حقوق الإنسان والتسامح. أما من جهة الطرف غير الغربي فهو بسبب عدم تكافؤ القوى مع الغرب مضطر للتسامح والسكوت. إن غياب مثل هذه الحقائق الأساسية عن الأذهان، يلبد الأجواء، ويعقد عملية الحوار إلى الدرجة التي نراها اليوم. وهذا ما يصدق بوضوح على العالم الإسلامي، باعتبار انه أكثر صراحة من غيره في التزامه الوثيق بالذات المطلقة المقدسة، وبتقديم حقوق الله على حقوق الإنسان. وهذا رأي تتبناه المسيحية التقليدية أيضاً، ونجده في مقولة السيد المسيح: «فتشوا أولاً عن ملكوت الله، وعندها ستعثرون على كل شيء». غير ان الغرب الحديث صب جل اهتمامه على إحلال «ملكوت الإنسان» محل «ملكوت الله» في كل أرجاء العالم، وراح يقذف بوصمة اللاتسامح كل من لا يوافق هذه الخطط ولا يواكبها. ان مثل هذا المنحى يجعل من غالبية النقاشات الدائرة حالياً على مستوى عالمي حول موضوع التسامح واللاتسامح أو حقوق الإنسان، خاوية، وغير جادة، ولا أهمية لها.

إن عصرنا ليس كالقرون الوسطى، حيث كانت الحضارات متقاربة في قدرتها العسكرية والاقتصادية، فالقدرات المادية للمدافعين عن أولوية حقوق الله غير ممكنة القياس بالقدرات المادية لأنصار حقوق الإنسان وأولويتها. إن هذه الفوارق لا تقتصر على الأطراف العالمية، وإنما يمكن رصدها حتى داخل المجتمعات الغربية. إن العالم الإسلامي بوصفه البقية الباقية من الحضارات التقليدية، ليس أمامه كثير من الخيارات إزاء هجمات هذه الأفكار الأجنبية المستقوية بأرصدة اقتصادية وعسكرية هائلة. غير الغربيين الذين تبنوا شعارات عصرية، من قبل الديمقراطية وحقوق الإنسان

(بصرف النظر عن ما تحمله هذه الشعارات من معان في بيئة غير غربية) تبوءوا مكانة محمودة عند القوى العظمى، أما الذين فضحوا المعاني الضمنية لهذه الشعارات في علاقتها بالذات المطلقة المقدسة، فقد لعنوا ولم يصنفوا على أهل التسامح بحال من الأحوال. والآن ينبغي الانتظار لنرى من أي سنخ ستكون شعارات العقود المتلاحقة للقرن الحادي والعشرين. إن «لا تسامح» النسبيين مع أنصار الأمر المطلق والمقدس، يعد من السمات البارزة لهذا المقطع من التاريخ الإنساني. وسوف يستمر اللاتسامح بالشدة والحدة نفسها، مع فارق انه سيغلف هذه المرة بأوراق التزوير والتزييف. وفي غمرة هذا التزييف يطرح فرسان اللاتسامح أنفسهم كأبطال للتسامح والآخرين كأعداء ألداء له، وكأن التسامح ملكهم الشخصي المطلق.

هذه عوامل تجعل الحوار الجاد أمراً عسيراً في العالم الراهن. الحضارة الغربية التي قطعت كل وشائجها بماضيها المسيحي، ولها من جانب آخر قدرات اقتصادية وعسكرية هائلة، وتعاني من جهة ثالثة اضطراباً اجتماعياً غير مسبوق، ترى نفسها بعيدة النظر، وحارسة لحقوق الإنسان، وبطلة التسامح التي لا يشق لها غبار. بيد انها تعرض تعاريف لهذه المفاهيم تتسم على وجه الخصوص بالنسبية والدنيوية، والحال ان ثمة أصواتاً مسيحية ويهودية، وإسلامية إلى حد ما لا تزال تسمع من داخل هذه الحضارة، ثم ان الغرب، ورغم الطريق التي لا تزال أمامه حتى يكون الحضارة الوحيدة في العالم، يتصرف وكأن تصوراته للإنسان وحقوقه وحرياته، وكذلك لصلة الإنسان أو عدم صلته بالله، لها بطبيعتها صفة عالمية، لذلك نلفيه يبدي اللاتسامح بعزم راسخ مع معارضي رؤيته الكونية. والحضارات الأخرى التي تجد هويتها مهددة بالفناء، لا تفكر طبعاً في التسامح إزاء القوى السلطوية الغربية.

إن وصول الغرب إلى النقطة التي يقف عليها الآن، إنما هو حصيلة أنشطة قواه الداخلية، ولم يكن نتيجة لضغوط خارجية. بينما الحضارات الأخرى التي لا تزال بعضها صامدة فاعلة كالحضارة الإسلامية، لم تتوفر لها لا في الماضي القريب ولا في الوقت الراهن الحرية والفرصة لصياغة مستقبلها بناءً على تفاعلات قواها الاجتماعية الداخلية والمبادئ التي تؤمن بها جماهيرها. هنا تطل علينا تارة أخرى قضية التسامح

واللاتسامح. يواجه المسلمون كالعديد من الجماعات الإنسانية المعاصرة تياراً غير متسامح، يتوخى بطريقة خارجية، وبفضل أرصدته الاقتصادية، وضغوطه السياسية الواسعة، ان يفرض عليهم بالإكراه معنى آخر للحياة الإنسانية. ويلاحظ المسلمون انه فضلاً عن الغرب، بوصفه قوة ضاغطة خارجية، هنالك في داخل مجتمعهم أيضاً عناصر تغريبية يدعمها الغرب تهدد بدورها هويتهم، الأمر الذي يفاقم عدم تسامحهم في مواجهة العالم الغربي الحديث. ومع ذلك فإن ما يستهدفه عدم تسامح المسلمين ليس الغرب بما هو غرب، بل المنهج الذي يجهد لتغريب مجتمعهم، وثقافتهم، وحتى دينهم. كل مجتمع تتعرض هويته للتهديد، لا يتسامح مع القوى التي تشكل ذلك التهديد. ومع تصاعد التهديد يتصاعد اللاتسامح أيضاً، لأن المسألة في هذه الحالة لن تكون مسألة ثنويات يكمل بعضها بعضاً، كاليين والينغ، إنما هي ثنويات متجابهة يلغي بعضها بعضاً. لا يمكن الدفاع في وقت واحد عن ملكوت الله وحقوقه المطلقة، وعن ملكوت الإنسان ومناداته بحقوق مطلقة. قد يستطيع الإنسان الصبر على أصحاب المعتقدات الأخرى، فكثير من المسلمين لهم أصدقاء أوداء من الغربيين، لكنه لا يستطيع التسامح مع رؤية كونية تجهد بكل معنى الكلمة لإلغاء رؤيته وتصوراته للأمور. والغرب أيضاً مع انه لا يتعرض لضغوط اقتصادية أو سياسية تريد له الاستسلام لنظرية أجنبية إلا انه يبدي الدرجة نفسها من عدم التسامح. حينما يواجه بلد غربي أبسط تهديد في هويته أو حتى في رفاهه الاقتصادي، فإنه لا يتردد في ضرب آداب التسامح وحقوق الإنسان عرض الجدار. ومثلما لاحظنا فإن هبوطاً يسيراً في معدلات النمو الاقتصادي طوال الأعوام الماضية، أدى ببلدان نظير فرنسا إلى انتهاج اللاتسامح مع غير الأوروبيين بنحو مضطرد. وكان غير الأوروبيين هؤلاء قد بذلوا جهوداً مضنية مقابل أجور ضئيلة، مساهمين بذلك في إحياء الاقتصاد الفرنسي. من كان يستطيع حتى ان يتخيل ان البلد الذي رفع منذ القرن الثامن عشر لواء حقوق الإنسان، والعقلانية المعادية للمسيحية، والاومانية، والتحرر الفكري، بصورة أثرت حتى على مؤسسي الولايات المتحدة، يمكن ان يبدي كل هذا اللاتسامح حيال أناس عاشوا بين أهله خمسين عاماً؟ وإلى درجة منع الفتيات

المسلمات من دخول المدارس وهن محجبات. وفي حين لا أروم التغاضي عن اللاتسامح الذي يبديه بعض المسلمين على مستويات فردية واجتماعية، يعن لي سؤال يقول: لو حدث العكس، وسلط العالم الإسلامي على الغرب من أجل فرض رؤاه عليه، الضغوط ذاتها التي يسلطها الغرب حالياً على العالم الإسلامي، عندها كيف ستبدو ملامح التسامح واللاتسامح في الغرب؟!

لو تعرض وجود كائن حي للخطر، فستكون النتيجة بشكل طبيعي هي الصمود وعدم التسامح مع ذلك الخطر. هذه حقيقة لها مصاديقها، إن على المستوى الفردي، وإن على مستوى الجماعات البشرية التي تنتظم في إطار مجتمع أو حضارة. الصورة العامة لما يحدث في العالم الإسلامي، وتتفاقم وتائره بنحو خطير، إنما هو ثمرة هذه الحقيقة تحديداً. العديد من المجتمعات الإسلامية تشعر بالخطر من الخارج ومن الداخل أيضاً عبر قوى ذات صلات قريبة بالخارج، وهي طبعاً لا تدري أين الخلل؟ من أنفسهم، أم من قياداتهم؟ من القوى الخارجية، أم من كل هذه العوامل مجتمعة؟ انها مجتمعات تتصرف ككائن حي يواجه أخطاراً معينة، فيسارع قبل فوات الأوان إلى نبذ التسامح والتراخي. وكمثال فإن جسمنا إذ يواجه فايروساً خارجياً يهدد تركيبته وفاعليته، سيبدي عن نفسه عدم تسامح شديد بطبيعة الحال. ولو تسامح، لكان مصيره المرض وربما الموت. وما أحزنه من موقف ان يتسامح جسم حيال هجمات كائنات خارجية، فيؤدي به ذلك إلى الهلاك، لأنه في الواقع كان ذا نظام مناعي مختل؟! بالقياس إلى المسلمين المعاصرين الذين يسمون «أصوليين» يلتزم المسلمون التقليديون تسامحاً أكبر في التعامل مع الآخرين. السبب في هذا يعزا قبل كل شيء إلى ان المسلمين التقليديين لا يشعرون بأخطار فتاكة تهدد هويتهم ووجودهم، بمقدار ما يشعر الأصوليون بذلك. على ان ما أقلق عليه هو الإسلام التقليدي الذي يتبعه معظم المسلمين، لكنهم أقل الجماعات المختلفة عداءً عصبياً للغرب. إنه إسلام شديد الفاعلية والحيوية، ولا يزال متسامحاً مع المسيحيين وأتباع باقي الأديان القاطنين بلاد المسلمين، غير ان هذا الإسلام التقليدي بات مهدداً اليوم هو الآخر. وإذن، فما لا يمكن للإسلام التقليدي التسامح معه هو الرؤية الكونية التي

تنكر الحقيقة القصوى تمام الإنكار، وتسعى جاهدة إلى جانب ذلك ان تفرض هذا الرأي على المسلمين. في مثل هذا الظرف، لا يتسنى للعقلاء والأتقياء التشبث بحقيقة أسمى، يعد الإسلام والأديان الأخرى من تجلياتها. الواقع انه ما من حقيقة قصوى ممكنة الاكتشاف في الظرف الراهن، يمكن ان تمثل قاسماً مشتركاً بين العقيدة الإسلامية والمنحى الدنيوي الغربي. أفضل ما يمكن القيام به هو التوسل بالتسامح على مستوى إنساني، لا على مستوى العقائد والحضارات، شريطة ان يراعي كل طرف حقوق الطرف الآخر، ولا يتوخى فرض نفسه عليه بشتى صنوف الضغط السياسي والاقتصادي والثقافي.

إذن، نحن نعيش ظروفاً يحاول فيها الغرب الحداثي فرض رؤيته للأمور على الآخر، رغم التحول الدائم في هذه الرؤية. ومع ان هذه الرؤية محدودة وناقصة، بل ومحلية أيضاً، إلا انها تعرض باعتبارها عالمية ومطلقة. وبالتالي لن يبقى للإسلام في مجابهة ما يهدد وجوده سوى اللاتسامح. يرفع الإسلام الحقيقة لتحتل المكانة الأولى فوق كل الاعتبارات الدنيوية. وإذا اضطر للاختيار ما بين الحقيقة والتسامح (التسامح الذي يسفر عن تدمير الحقيقة أو الحط من شأنها) فلا مراء انه سيختار الأولى، ولن يتعاطف مع الثاني إلا إذا لم يفرض عليه بالإكراه. أحسب ان كثيراً من اليهود والمسيحيين المؤمنين في الغرب يشاطرون الإسلام موقفه هذا، مع انهم لا يتمتعون جميعاً بالجرأة اللازمة لإذاعة هذا الرأي، بل ربما اضطرتهم مجاملة الدنيويين إلى تغيير ملامح عقيدتهم وإحداثياتها بحيث يصعب التعرف عليها.

ومع هذا ليست مشكلة الإسلام كيف يتأقلم ويتسامح ويتعاطف مع اليهودية والمسيحية التقليديتين، وهو صاحب العديد من المشتركات معهما. المشكلة هي التسامح مع رؤية كونية تفضي في آخر المطاف إلى إلغاء تام للإسلام. يعيش العالم الإسلامي ظروفاً تفرسه فيها وتقصفه إعلامياً قوى خارجية، مهددة بتعاليم حقوق الإنسان كما تفهمها تلك القوى، لكنها هي ذاتها لا تطبق هذه التعاليم إلا بطريقة انتقائية وبما يتسق ومصالحها الدنيوية. على العالم الإسلامي ان يتعلم كيف يعزز من هويته حتى في مثل هذه الظروف، إلى جانب بقائه متسامحاً في مواجهة هذه القوى،

على مستوى العلاقات الإنسانية في أقل التقادير. لا يتمتع المسلمون بفرصة انتهاج وتنضيج أساليبهم الحياتية الخاصة فيما يخص علاقتهم بالعالم الحديث، وبالنحو المنسجم مع مبادئهم وثقافتهم. وهذه مأساة تضاعف من حالة الانغلاق التي تسود الإشكالية. القضية أشبه بقوة خارجية تحاول مثلاً ان تكره الأمريكيين والأوروبيين على معتقدات كونفوشية تتعلق بالوفاء البنوي، من دون ان يُسمح لهم بأي ردود أفعال إبداعية جزلة حيال هذه المعتقدات الأجنبية.

وطبعاً فإن الغرب والقائلين بالصلة بين التسامح وحقوق الإنسان يواجهون بدورهم تحدياً هائلاً، بيد ان الفارق يكمن في اتجاه هذا التحدي. طبقاً لتعريفهم لحقوق الإنسان، تكتسب الحرية مضموناً دنيوياً فردياً على نحو الإطلاق. من دون أي التفات للنقطة القائلة هل الإنسان موجود خلق على صورة الله،أم انه مجرد قرد تطور. التحدي العظيم الذي يواجههم هو: عن أي طريق يمكن التسامح مع من لا يخضعون لتعريف الغرب للإنسان، ولا للنسبية والنزعة الدنيوية، سواء ممن ينتمون لحضارات أخرى، أو للعالم الغربي ذاته، فإن معنى الذات المطلقة المقدسة لم تبهت ألوانها في عيونهم ولن تبهت على أغلب الاحتمالات، رغم كل ما يسمعونه من تطبيل وتزمير لصالح النزعة الدنيوية. هذه معتقدات لن تزول، خصوصاً في زمن يؤول فيه المجتمع الحداثي إلى التفسخ والزوال، بسبب خضوعه لسيطرة أكثر حضارات التاريخ دنيوية وبعداً عن الدين.

خلال الأعوام والعقود القادمة، سيكون مستقبل العالم منوطاً بكل وضوح بالطريقة التي قد تتمكن عبرها النظريات والحضارات المختلفة من التعايش بجوار بعضها. التعايش ليس تحت لواء نظرية نسبية دنيوية تفرض من قبل الغرب باعتبارها حقوقاً عالمية للإنسان، بل تعايش يتنبه فيه النسبيون، من جهتهم، إلى شتى التصورات التي يحملها المؤمنون بالأمر المطلق حول الحقيقة الغائية، ومن جهة أخرى يدقق المؤمنون بالمطلق في فكرة رفض الحقيقة الغائية التي ينادي بها النسبيون .لو كتب للحضارات التقليدية ان تبقى إلى اليوم، لكان النهوض بهذه المهمة أيسر بكثير، إذ كان من المتاح في تلك الحالة التحدث عن تسامح بين قراءات مختلفة للحقيقة،

وليس هذا فحسب، بل كان بالمستطاع على غرار الرومي وراماكريشنا التأشير إلى «حق الحق» يتعالى على كل الصور، ويتجلى في الوقت ذاته في صور قدسية شتى، تتمتع لدى الحضارات المختلفة بمكانة مركزية. كما كان بمقدورنا في تلك الحال اللجوء إلى الميتافيزيقا محاولين الوصول إلى مصدر التسامح في ضرب من الثنويات يختص بمقام التجلي. بيد ان الوضع على شاكلة أخرى في الوقت الراهن. التحدي القائم هو كيف نتسامح مع فلسفات وعقائد وأطر فكرية تنخر رؤانا الكونية من أساسها؟ غني عن القول انه رغم كل التفاصيل المذكورة، لابد من الإجابة بنحو ناجع عن التحدي المذكور، مهما كانت هذه العملية معقدة وصعبة. والملفت ان التحديات التي تواجه العالم الإسلامي والغرب العرفي (Secularized) في هذه اللحظة من عمر التاريخ، ذوات ماهيات متضادة ومتعاكسة من كثير من النواحي. على العالم الإسلامي ان يتعلم إلى جانب صيانة هويته، التسامح مع عالم يهدد أساس وجوده. وعلى الغرب العرفي بدوره ان يتعلم هذا الدرس الصعب جداً، وهو ان تصوراته الحديثة للعالم والإنسان ليست عالمية شمولية بالضرورة. كما ينبغي على الغرب تفهم انه طالما لم يتعامل بالتسامح مع كل من يهدد أركان رؤيته الكونية الدنيوية والاومانية، فلن تجديه التشدقات الصرفة عن حسنات التسامح أي نفع يذكر. والطريف انه في هذا المنعطف الخطير من تاريخ الإنسانية، بوسع الجانبين الغربي وغير الغربي ـ ولا سيما الإسلامي ـ ان يتعلما الكثير من بعضهما، سواء على نحو التعلم الإيجابي أو السلبي.

التسامح ومنابع اللاتسامح: مقاربات تمهيدية

ماجد الغرباوي*

* كاتب وباحث عراقي مقيم في سدني - استراليا.

لم يبق امام الشعوب الاسلامية خيار للحد من ثقافة الموت والاحتراب والعداء والاقصاء المتفشية في كل مكانٍ، سوى تبني قيم التسامح والعفو والمغفرة والرحمة والاخوة والسلام، لنزع فتيل التوتر وتحويل نقاط الخلاف الى مساحة للحوار والتفاهم بدل الاقتتال والتناحر. وهو عمل صعب يستدعي جهودا يتضافر فيها الخطاب الاعلامي مع الخطاب الثقافي والديني والسياسي والتربوي. ويتطلب تعاون الفرد مع المجتمع، والشعب مع القانون، والدولة مع الدستور. انه عمل جذري يستهدف البنى الفكرية والعقيدية للمجتمع، واعادة صياغة العقل والاولويات والوعي، وتقديم فهم عصري للدين والرسالة والهدف، ونقد للمفاهيم والقيم والسلوك، ورسم مستقبل جديد للفرد والشعب والوطن، وقراءة متفهمة للتراث والتاريخ، وعودة الى القرآن والعقل، والتخلي عن العنف والتنابذ، والتمسك بالاحترام والتسامح، وفهم آخر للحياة والعمل الصالح.

ان ما نشاهده اليوم من مظاهر عنف واحتراب يستدعي العودة الى الذات لمراجعتها ونقدها، والوقوف على مواضع الخلل فيها لتقويمها ومعالجتها. ثم الارتكاز الى قيم جديدة تستبعد الكراهية والحقد، وتنفتح على قيم الانسانية والدين. وهذا يتطلب الغوص في اعماق الفكر والعقيدة بحثا عن جذور المشكلة. أي ينبغي البحث عن الدوافع الحقيقية وراء ثقافة الموت والاستهانة بالحياة وتكفير المجتمع. وتقصي المفاهيم المسؤولة عن صياغة البنى الفكرية والمعرفية لعدوانية المرء تجاه الآخر، اياً كان الآخر داخلياً ام خارجياً، دينياً ام سياسياً. ولنفهم ايضاً كيف يستمرئ الانسان القتل والاحتراب ويرفض السلم والوئام؟ هل هناك مفاهيم عقيدية او دينية او اخلاقية وراء ذلك؟. اذن التسامح ليس مجرد مفهوم يراد استنباته ضمن النسق القيمي للمجتمع، وانما هو نسق ثقافي وفكري وعقيدي مغاير، له آليته في العمل، واسلوبه في التأثير، ومنهجه في التفكير، وطريقته في الاشتغال. فلا يمكن سيادة قيم التسامح مالم تكتمل جميع مقدماته. أي ان التسامح يقوم على سلسلة عمليات فكرية وثقافية يخضع لها الفرد والمجتمع كي يعمل بشكل صحيح ومؤثر. او ثمة قيم يجب استئصالها واحلال قيم جديدة محلها كي تكون قاعدة وأرضية لعمل التسامح. آنئذٍ

فقط تتجلى آثاره السياسية والدينية والثقافية والانسانية. وتختفي مظاهر العنف والاحتراب لتحل محلها قيم المحبة والسلام. كما ستظهر بحلول التسامح والمداراة مواقف جديدة بعد اختفاء ما كان يترتب على التشدد والتعصب واللاتسامح والعنف من مواقف سياسية واجتماعية، تفضي دائما الى تأزم العلاقات ثم الدخول في متاهات الحروب والعداء.

ولما كان التعصب، الضد النوعي للتسامح، يجري باسم الدين والشريعة والاسلام والاله، لذا ستركز هذه الدراسة على الدين الاسلامي ذاته مرجعا في صياغة انساق التسامح. أي هي محاولة لاستنطاق الكتاب الكريم وقيم الدين الحنيف من اجل التوصل الى منظومة قيمية ومفاهيمية يمكن توظيفها في صياغة النسق الفكري والعقيدي للتسامح، كي يتحول الى قيمة دينية قبل صيرورته قيمة انسانية، وبالتالي نطمح من خلال دراسة التسامح التعرف على اسباب التعصب ومنابع اللاتسامح، العقيدي والسياسي، في المجتمع. اذ اصبح التسامح في عالم اليوم المكتظ بالعنف والاقصاء وتفشي الارهاب والاعمال المسلحة، خيار الجميع لانتشال الانسان من براثن الموت وايقاف نزيف الدماء المتصاعد، وكبح جماح العنف المتدفق من كل مكان. واذا كان التسامح ضرورة للمجتمعات المتطورة فانه بالنسبة للمجتمعات المتعددة كالعراق علاجا اساسيا لتفادي تداعيات أزمة التناحر والاقتتال.

ثم أليس الأجدر بالانسان ان يكون متسامحا، وهو يعلم ضعفه وكثرة اخطائه وتجاوزه على حقوق الاخرين؟ ويعلم ايضا انه ليس معصوما في سلوكه واعماله، ولم يكن صائبا في كل خطوة من خطواته، وطالما يصدر عنه ما يكدّر صفو الاخوة والوئام بحماقاته وتوتراته النفسية ومكابراته واصراره على الباطل وعدم التراجع عن الخطأ. لكن رغم هذا يبقى الانسان، في بعده الآخر، ذلك المخلوق الالهي المفعم بالحب والود والعطف، المتسامح رأفة ورحمة وكرما وانسانية، الذي يشعر دائما بالحسرة والندم ويتألم اذا كان سببا في شقاء الاخرين، ويسعى للتكفير عن ذنبه، حتى أقسم الباري تعالى بنفس الانسان اللوامة، لما للتوبة والانابة من دور في احياء

نفسية الفرد والمجتمع، فقال: «لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ولا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»[1]. فلا ريب هو الاجدر من بين المخلوقات في التسامح من اجل سيادة قيم الدين والسلام، واستتباب الامن والوئام. يقول فولتير في تعريفه للتسامح: (انه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية، اننا جميعاً من نتاج الضعف. كلنا ضعفاء وميالون للخطأ، لذا دعونا يسامح بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلكم هو المبدأ الاول لقانون الطبيعة، المبدأ الاول لحقوق الانسان كافة)[2].

وسيبقى العراق نموذجا حاضرا في جميع فصول الدراسة لخصوصيتين، الاولى باعتبار البلد يمر بمرحلة انتقال من حكم استبدادي دكتاتوري ظلامي متعسف، الى حكم يراد له ان يكون ديمقراطيا حرا يؤمن بحقوق الانسان والمواطنة وحرية الرأي والعقيدة والفكر، ويكون نموذجا حضاريا لكل شعوب وبلدان المنطقتين العربية والاسلامية. وهي مهمة تحتاج الى منظومة قيمية واخلاقية جديدة تمكن الشعب من تجاوز محنته والدخول في مرحلة الحداثة الحقيقية والشاملة.

وثانيا، ان العراق بلد متعدد دينيا ومذهبيا وقوميا. فهناك المسلم والمسيحي والصابئي واليزيدي، والشيعي والسني، ومذاهب مسيحية متعددة، والعربي والكردي والتركماني والآشوري والكلداني. اضافة الى الاختلاف الثقافي والفكري والعقيدي، وتنوع الاتجاهات السياسية. اذن هو بلد لا كالبلدان احادية الدين والقومية والمذهب،فعراق اليوم بحاجة الى اطار يوحد جميع الطوائف والاديان والشرائح الاجتماعية. ولا ريب، لا يمكن ان يصار الى اطار توحيدي يضم كل الفئات والقوميات والاتجاهات وهو يرتكز الى الخصوصيات ايا كانت. فالشعب بحاجة الى اعادة ترتيب اولوياته، والبحث عن صيغ تستوعب التناقضات الدينية والقومية، وتستجيب لطموحات الجميع بشكل متساو. ولعل الصيغة الفضلى راهنا هي المجتمع

---

[1]- سورة القيامة، الايتان: ١و٢.

[2]- انظر: سمير الخليل واخرون، التسامح بين شرق وغرب..دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: ابراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ص ٧٦.

المدني، الذي يتصف بقدرته الاستيعابية، واستجابته للضرورات الاجتماعية والسياسية والدينية، وحفاظه على خصوصيات الشعب بجميع فئاته. والتسامح هو احد القيم التي يعتمدها المجتمع المدني للخروج من ازمة الصراع الديني والسياسي على اساس التكافؤ في الحقوق السياسية والعقيدية، بعيدا عن الاقصاء والتهميش. أي يجب ان يصار الى اطر تنزع فتيل التوتر والصراع القائم على اساس ديني او عقيدي، وتحيله الى ساحة للحوار والتفاهم والتكامل. وهذا ما يحتاجه عراق المستقبل للخروج من ازمة التراكمات التاريخية والصراعات الكامنة. وقد شاهد الجميع فصول المعارك الدامية التي جاءت اعقاب فترة مظلمة عاشها الشعب في ظل حكم دكتاتوري مستبد سلبها حقها في تقرير مصيرها واختيار طريقها. وما زال الوطن مرشح للمزيد من اعمال العنف والصراع اذا ما بقيت الخصوصيات الدينية والقومية والسياسية قابلة للتخصيب ومن ثم الانفجار المدمر. اذن فثقافة التسامح واشاعة قيم التعايش والتعددية تطمح الى خلق اجواء لا تسمح بانقلاب الاختلاف الى معارك دامية وانما تبقى وجهات النظر محترمة في اطار القانون وحرية التعبير والرأي.

التسامح .. الدلالات

ماذا يعني التسامح لغة واصطلاحا؟، ما هو المطلوب من الشخص المتسامح، فردا ام مؤسسة ام دولة؟ وما هي الاشياء التي يمكن التسامح بها؟. اسئلة تتطلب اجابة واضحة ليصار الى فهم صحيح لمفهوم التسامح، كي لا تختلط المفاهيم ويتحول التسامح الى رضوخ او اذلال، او تعالي او منّة، او تنازل او مهادنة للظلم والباطل والاستبداد.

التسامح لغة: مشتق من السماحة أي الجود. ويقال: اسمح وسامح أي وافقني على المطلوب. واسمحت الدابة: انقادت. والمسامحة: المساهلة. وسمح: جاد واعطى عن كرم وسخاء[1]. والتسامح: التساهل.

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، قم، منشورات ادب الحوزة، ١٤٠٥هـ ج٢ ص ٤٨٩.

اذن فالدلالة اللغوية لمفهوم التسامح تستبطن المنة والكرم، وتشير الى وجود فارق اخلاقي بين المتسامح (بالكسر) والمتسامح معه (بالفتح). فليس هناك مساواة بين الطرفين، وانما يد عليا واهبة، ويد سفلى متلقية. وهو مقتضى المنة والكرم دائما.

الا ان المعنى الاصطلاحي للتساهل ياخذ بعدا آخر، يتضح من تاريخ تبلور هذا المفهوم ضمن بيئته الغربية. فمفهوم التسامح (toleration) ظهر في القرن ١٧- ١٨م ، لتفادي تداعيات الحروب والصراعات بين المذاهب والاديان والاتجاهات الفكرية والفلسفية المختلفة التي شهدتها اوربا إبان القرون الوسطى. وايضا من اجل التوصل الى صيغ مناسبة تضمن حقوق الانسان وحرية الراي والتعبير بشكل متساو لجميع افراد الشعب، وذلك بعد اقصاء سلطة الكنيسة وانهاء دور رجل الدين في الحياة السياسية. وقد مر تشكيل المفهوم بمرحلتين، الاولى كانت تنتمي الى الاصل اللغوي، بينما اكتسب المفهوم في المرحلة الثانية بعدا آخر.

ويراد بالتسامح اصطلاحا: موقفا ايجابيا متفهما من العقائد والافكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيدا عن الاحتراب والاقصاء، على اساس شرعية الآخر المختلف دينيا وسياسيا وحرية التعبير عن آرائه وعقيدته. وكان المفهوم في بداية تشكله يتضمن قيما اخلاقية اختيارية. فالمتسامح، وفقا لهذه الدلالة، شخص يتنازل عن حقه تكرما ومنة على الاخرين، يقابله احترام من قبل الناس او شعور بالمنة والعطاء، وهي حالة نفسية ايجابية. الا ان دلالة التسامح تطورت بفعل التنظير الفلسفي ليتحول الى جزء من واجب تفرضه الحرية الشخصية التي يراد لها ان تكون متساوية بين الجميع. فلكل فرد حقه في الاعتقاد وحقه في التعبير عن رأيه، وليس هناك ما يبرر احتكار هذا الحق لجهة دون اخرى. فقبول الآخر، وفقا لهذا الرأي حينئذٍ، ليس منة، وانما واجب تفرضه الحرية الشخصية. وهو حق يرتكز اساسا الى القول بنسبية الحقيقة، التي ترى ان للحقيقة وجودا نسبيا لدى جميع الافراد، ولا مبرر حينئذٍ لدعوى احتكارها والتفرد بها، ولا مبرر ايضا، لاعتبار قبول الآخر والتعايش معه منة وتكرما، أي اعتبار قبوله قيمة اخلاقية، بعد تبدد مفهوم الحقيقة المطلقة، وتلاشي دعاوى احتكارها والاستئثار بها. وانما سيكون قبول

الآخرعلى اساس اشتراكه في وجود الحقيقة. أي تبقى الحقيقة محتملة في جميع الاطراف. وبالتالي فمن الواجب قبولك للآخر والتعايش معه. اذ مقتضى كون الحقيقة نسبية ان تفرض الحرية الشخصية على كل فرد وجوب الاعتراف بحق الآخر في اختيار عقيدته وحريته في التعبير والدفاع عنها.

والجدير بالذكر ان التسامح بمعناه الاصطلاحي غريب على البيئة العربية والاسلامية، وغائب عن لغتها وانماط تفكيرها[1]، فهو بحاجة الى مزيد من التنظير والموائمة، كي تجري(تبيئته) بشكل يحافظ على فاعليته وتأثيره ضمن الانساق الثقافية والفكرية للمجتمع. وهذا لا يعني التماهي مع قيم التسامح على حساب قيم المجتمع او بالعكس، وانما يصار الى صيغ توافقية تبقي الاحتمالات مفتوحة لمراجعة جميع المفاهيم والمقولات التي تشترك في تكوين الانساق المعرفية. أي يمكن اعادة النظر بمفهوم التسامح نفسه ومراجعة قيمنا ومفاهيمنا ايضا للتأكد من صحتها وشرعيتها. فربما نكتشف خلال المراجعة ثمة انساق فكرية وعقيدية لا تتمتع بأسس عقلية اوشرعية. وانما هي خليط من تراكمات ثقافية وموروثات تاريخية، واجتهادات شخصية، ومصالح استبدادية تبلورت وتحولت بمرور الايام، وبفعل التعهد والحماية المستمرة لها، الى انساق عقيدية ومعرفية تمارس سلطتها على العقل، وتتحكم بسلوك الفرد والمجتمع. اذن المراجعة فرصة جديدة لتفحص تراثنا ومعارفنا، ومحاولة جادة للوقوف على نقاط الضعف واكتشاف مراكز القوة. وبالتالي سندرك اننا امام مفاهيم (كالتسامح والتعددية) ليست غريبة في روحها عن اصول ديننا وعقيدتنا، وانما اقصتها القراءات الاحادية والفهم المتحيز للدين. وعندما نقدم قراءة اخرى للنصوص المقدسة والاحكام الشرعية نجد انفسنا امام آفاق رحبة لتقبل القيم الانسانية. لكن انجاز هذه المسؤولية يتطلب قدرا كبيرا من الصراحة والمكاشفة والتعرية الحقيقية للقيم السائدة والمفاهيم الحاكمة، والا فان منهج التستر والمداراة

---

[1]- سمير الخليل واخرون، التسامح بين شرق وغرب..دراسات في التعايش والقبول بالآخر، مصدر سابق، ص ٥.

والخوف والمواجهة من خلف الستار، حلول ترقيعية لاتنتهي الى نتيجة جذرية، وستعود الامور الى حالتها الطبيعة، او تتخذ اشكالا جديدة بنفس القيم والمفاهيم. وبهذا الشكل ستستمر الاخفاقات الواحدة تلو الاخرى. لذا علينا اعتماد خطاب ثقافي وفكري يتناول جوهر الاشكاليات، ويتبنى نسقا جديدا من المفاهيم (كالتسامح والتعددية، وحقوق الانسان، والحرية الدينية والفكرية) كي يتمكن المجتمع من تجاوز محنته، والدخول في مرحلة الحداثة الحقيقية وليست حداثة شكلية كما هو الحال لكثير من البلدان الاسلامية. لان الحداثة في جوهرها (عملية انتقالية تشتمل على التحول عن نمط معرفي الى نمط آخر يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية (الاسطورية) لفهم الواقع واحلالها بأنماط فكرية جديدة (علمية))[1].

التسامح.. المساحات

ثم ما هو المطلوب من الشخص المتسامح (سواء قبلنا بالرأي المتقدم او لم نقبله)؟ هل المطلوب التنازل عن القناعات الفكرية والعقيدية نزولا عند رغبة الآخر، او ضرورة يقتضيها التسامح؟ او ان التسامح يعني الانصياع والتبعية والرضوخ للآخر المختلف؟.

لا هذا ولا ذاك، وانما التسامح يعني اعتراف بالآخر والتعايش معه على اساس حرية العقيدة وحرية التعبير، لا تكرما ولامنة، وانما حق باعتبار تعدد الطرق الى الحقيقة (لا نسبية الحقيقة كما تقدم، وهذا رأي آخر)[2] وعدم وجود حق مطلق لدى طرف دون آخر. وان الحقيقة موجودة (بمعنى محتملة) لدى جميع الاتجاهات الدينية والعقيدية على اساس وحدة الحقيقة وتعدد التجارب الدينية. كما يؤكد ذلك المفكر الايراني الدكتور عبد الكريم سروش، اذ يقول: (لا التشيع هو الاسلام

---

[1]- شرابي، د. هشام، النظم الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢ ١٩٩٣، ص ٢٦.

[2]- للاطلاع على هذه الفكرة بشكل تفصيلي، انظر: سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة... التعددية الدينية بين النفي والاثبات، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد٢٠-٢١.

الخالص والحق المحض، ولا التسنن، على الرغم من ان اتباع هذين الفرقتين لايرون هذا الراي فيما يخص حقيقتهم، لا الاشعري حق مطلق ولا الاعتزال، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي. لا الزيدية ولا الوهابية. لا كافة المسلمين منزهون في توحيدهم وعباداتهم عن الشرك، ولا جميع النصارى يصح ان يقال عن وعيهم الديني انه مشوب بالشرك. الدنيا غاصة بالهويات غير النقية، وليس فيها حق صراح في جانب، وفي الجانب الآخر باطل محض...)[1].
وبالتالي يقدم هذا الفهم وعيا جديدا للحقيقة وطرق الوصول اليها، ويسلب جمع الاطراف احتكارهم المزعوم لها، الذي على اساسه تتشكل المواقف العدائية والخصومات الطائفية. ويطيح بحديث الفرقة الناجية المختلق. فهو يترك مسافة بين جميع الاطراف مع الحقيقة، ربما تختلف من طرف الى آخر، لكن يبقى احتمال وجودها ملازما لكل منهم. اذن فليس هناك حقيقة مطلقة لدى بعض دون آخر، وانما تبقى نسبية ومحتملة، فلا موجب حينئذٍ للتعصب او الشعور بالمنة والكرم والفوقية حينما يقبل التعايش مع الطرف الآخر. وانما يجب عليه ذلك، ويجب مراعاته وتبنيه حقيقة، بل و(نحن ملزمون ـ ايضا ـ بأن لا نقمع الآراء التي لا نوافق عليها، بيد أننا غير مطالبين بأن نحب أو نؤيد او نشجّع هذه الآراء. وكل ما يتطلبه التسامح هو ان نسمح بالتعبير الحرّ عن الآراء التي لا نوافق عليها، وان نوافق على القيمة الاخلاقية التي تقول بوجوب وجود تعبير حرّ عن الآراء التي لا نوافق عليها)[2].
وبهذا يتضح مفهوم التسامح اصطلاحا بعد بيانه لغة، وتتضح ايضا دلالاته الملازمة له، كي يصار الى فهم صحيح عنه، ويتحول الى قيمة فاعلة داخل المجتمع. ومن هنا سيكون مفهوم التسامح خلال البحث، في ضوء ما تقدم من دلالات لغوية واصحلاحية، هو: الاعتراف بالآخر وحقه في التعبير عن رأيه وعقيدته. والتعصب هو

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص ١٥٧.

[2] ـ نيكولسون، انظر: سمير الخليل وآخرون، التسامح بين شرق وغرب..دراسات في التعايش والقبول بالآخر، مصدر سابق، ص ٤٥.

رفض الآخر وسلبه حق الاعتقاد وحق التعبير عن رأيه.

ثمة نقطة جوهرية ان المراد بالتسامح هنا الاعم من التسامح الديني، ليشمل التسامح السياسي والاجتماعي ايضا، رغم التركيز على التسامح الديني، كما هو تاريخ بلورة المفهوم، لان البحث يطمح الى استنبات قيم التسامح على جميع المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية، اذ لا فرق في تجذر قيم اللاتسامح في مجتمعاتنا، فالتعصب يغور في اعماق البنى الفكرية والمعرفية، حتى اصبح السمة الرئيسية لها. أي ان مفهوم التسامح سوف لا يقتصر في هذه الدراسة على دائرة العقائد والأديان والمذاهب وانما يتخطاها الى صعيد السياسة والاجتماع. وربما كان المجتمع اكثر حاجة للتسامح السياسي او الاجتماعي عندما لا يعاني على مستوى الأديان والعقائد، وليس في وعيه مصاديق متعددة للآخر المختلف دينيا او مذهبيا. وهذه ضرورة اقتضت توسيع موضوع التسامح ليشمل السياسة والاجتماع الى جانب التسامح على صعيد العقائد والأديان. فالتسامح السياسي ايضا اعتراف بالآخر وحقه في التعبير عن رأيه وممارسته للحكم، حينما يستوفي شروط المنافسة السياسية النزيهة. كما ان التسامح الاجتماعي اعتراف بالآخر على اساس انساني بعد تجريد مرجعية التفاضل من القيم العنصرية.

منابع اللاتسامح

تقدم ان التسامح نسق قيمي واخلاقي يراد احلاله محل النسق القيمي والاخلاقي الذي ما زال يدير حركة المجتمع ويحدد اتجاهاته، وهو نسق وليد منظومة قيم موروثة تشكلت عبر ماض سحيق، ظل الشعب يتوارثها ويتعهدها ويلتزم بها ويحافظ عليها. وطبيعة هذه القيم انها تتقاطع مع قيم التسامح، لانها تركز صفة العصبية والرفض والاقصاء. فلا يمكن للتسامح ان يكون فاعلا مؤثرا في مجتمع ما زال يتعهد تلك القيم الموروثة ويلتزم بها. أي ما زال يتمثلها قيما اخلاقية يستمد منها وجوده ومكانته داخل الوسط الذي يعيش فيه. ولا يمكنه التخلي عنها او التنكر لها، لان في ذلك ـ كما يعتقد ـ مصادرة لموقعه وقيمته التي هي رأس ماله الاجتماعي، وعلى

اساسها يقيم علاقاته ويتخذ مواقفه من جميع القضايا، بل ويعتقد انها اساس وجوده.

وتتعدد منابع اللاتسامح تبعا لطبيعة المجتمع ثقافيا وفكريا وعقيديا، وايضا تبعا لمستوى حضور الدين ومدى تمسك المجتمع بالقيم الدينية والاجتماعية. لكن ثمة منابع تعد الاهم بينها، وهي المنابع التي تفضي الى التعصب الديني والقبلي والسياسي، وما ينتج عنها وما يعمق وجودها ويركز فاعليتها من مفاهيم وقيم. ولا شك ان تفكيك هذه البنى واعادة تشكيلها بما يخدم قيم التسامح وبناء مجتمع متسامح، مهمة شاقة وصعبة، تتطلب خطابا ثقافيا وفكريا قادرا على تشكيل اجواء تساعد الشعب على التماهي مع القيم الاجتماعية الجديدة والتخلي عن القيم السلبية الموروثة، أي التماهي مع قيم التسامح من اجل بناء مجتمع يمكنه استيعاب التناقضات والتقاطعات الحادة بين الاديان والمذاهب والقوميات التي يكتظ بها بلد كالعراق. وسنشير هنا الى اهم المنابع التي مازالت فاعلة ومؤثرة بشكل حاد وخطير داخل المجتمع (خصوصا المجتمع العراقي)، ومازالت تولد التعصب بانواعه الثلاثة (الديني والقبلي والسياسي)، وايضا القيم الناتجة عن التعصب ذاته. أي سنشير الى القيم المولدة او الناتجة عن التعصب بانواعه الثلاثة الآنفة الذكر، في محاولة أولية لتفكيك بنى التعصب وتوظيفها ثانية لخدمة المصالح العامة، أي محاولة لتجريد التعصب من الشحنات السلبية ليصار الى قيم جديدة يتعصب فيها الفرد لصالح القانون واحترام النظام وتبني قيم التسامح والمحبة والوئام. وأما منابع اللاتسامح فهي:

اولا ـ منطق العنف:

ظل العنف منطقا مستحكما داخل المجتمعات غير المتحضرة، أي المجتمعات التي ترفض الاحتكام للقانون، وترتكز للعنف في تقرير مصيرها، وانتزاع حقوقها، وتسوية خلافاتها. واستمر العنف صفة ملازمة لكثير من الشعوب رغم اختلاف الظروف وتطور الحضارات وتوغلها داخل العمق الجغرافي لاغلب البلدان في العالم. وهي صفة للبداوة اكثر منها صفة للمدنية والحضارة. ولهذه الظاهرة اسبابها وجذورها التاريخية. فلجوء الانسان البدائي للقوة والعنف كان دفاعا عن النفس

بسبب الاخطار المحدقة به. ولما ظهر التنافس بين ابناء المجموعة البشرية الواحدة واحتدم الصراع على المراعي والحقول، لجأ الانسان للعنف والقوة للدفاع عن حياته وعائلته وممتلكاته. لكن هذه المرة لا من خطر الحيوانات والوحوش، وانما لردع النوايا العدوانية لابناء جلدته، وما كانوا عليه من غيرة وحسد وبغضاء. واستمر الصراع والتنازع من اجل البقاء ملازما للشعوب والمجاميع البشرية. يقول ابن خلدون في مقدمته: (ومن اخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه الى متاع اخيه فقد أمتدت يده الى أخذه الا ان يصده وازع)[1]. ويقول ايضا: (ان الحرب والمقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله. وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته، فاذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان، احداهما تطلب الانتقام والاخرى تدافع، كانت الحرب. وهو أمرطبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل. وسبب هذا الانتقام في الاكثر اما غيرة ومنافسة، واما عدوان، واما غضب لله ولدينه، واما غضب للملك وسعي في تمهيده)[2]. وكأنها ارادة الله تعالى ان يعيش الانسان طوال حياته اجواء العنف والصراع والاحتراب، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[3]. وبهذا الشكل اصبح العنف قيمة اساسية في المجتمع. وتحول صاحب القوة والانسان القوي الى سلطة فاعلة ومؤثرة داخل الوسط الاجتماعي. لا يتمرد عليها الا من كان اكثر قوة واثارا في الارض. بل ان ممارسة العنف والقوة صارتا مقياسا لرجولة الرجال، وعلى اساسها تقاس مكانتهم وشخصياتهم. واصبح الاسلوب الوحيد في انتزاع الحقوق وفرض الآراء هو اللجوء للقوة، التي هي جزء كبير منها ممارسة غير مشروعة للعنف، بل ومحرمة بميزان الدين والاخلاق، كعمليات السطو والنهب والسلب والغدر والاعتداء، لكنها تحظى بقيمة اجتماعية

---

[1]- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت، دار الجيل، ص١٤٠.

[2]- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، بيروت، دار الجيل، ص ٢٩٩.

[3]- سورة البقرة، الاية: ٣٦.

عالية لدى الشعوب البدائية. واما الصفات الاخرى كالكرم والسخاء والعلم والحلم فتأتي في مرتبة ثانية بعد الشجاعة، بمعنى القدرة على ممارسة العنف واستخدام القوة، وليس مطلق الشجاعة لانها مفهوم اوسع من ممارسة العنف والقوة، وهي من الصفات الحميدة.

وظلت الشعوب تتوارث صفة العنف، تشجعها وتغذيها الاجواء الاجتماعية والسياسية التي رافقتها مدى التاريخ. وكلما انتقل المجتمع من مرحلة الى اخرى يجد نفسه مضطرا الى القوة للدفاع عن نفسه او لانتزاع حقوقه. فهو مطوق بالعنف من كل جانب ومحاط بارادات لا تفهم سوى العنف اسلوبا لتسوية الخلافات وتصفية الحسابات، بما في ذلك الحكومات والانظمة السياسية غير الشرعية، بل هي اشد في ممارسة العنف وقمع المعارضة وتسويف القانون، وطالما كانت المحرض على العنف واستخدام القوة. وما دام العنف متفشيا في المجتمع فلا يمكن ان يصار الى مجتمع متحضر يحترم القانون ويعترف بالآخر، لان العنف يعيق كل محاولة لسيادة قيم التسامح. لذا تجد اللاتسامح صفة الشعوب التي تعيش في ظل حكومات استبدادية قمعية.

ثم الارتكاز للعنف بشكل مستمر يعمق صفة التعصب، ويغري الانسان لفرض آرائه والتعصب لها. أي ان العنف يدخل عنصرا اساسا (لا مطلقا) في تشكيل المواقف المتعصبة، سيما في الاوساط القبلية والسياسية. ولولا القدرة على ممارسة العنف لكانت مواقف الناس اقل صرامة وأكثر ليونة، وربما كانت خالية من التعصب. كما ان التعصب ذاته يحرض الانسان على العنف، ولولا تعصبه لما لجأ اليه. اذن فالتعصب تارة يكون ناتجا عن العنف واخرى يكون مولدا له. وفي كلا الحالتين فان عدم اللجوء للعنف سيحول دون التعصب باي شكل كان. كما ان الارتكاز الى القانون في تسوية الخلافات والمداراة في مناقشة الافكار والمواقف سيساعد على اشاعة قيم التسامح وسيادة العدل من خلال تطبيق القانون بشكل شامل. وليس التخلي عن العنف الا خطوة على طريق تشكيل المجتمع المتسامح وثمة خطوات لاحقة، لكن اختفاء العنف بداية الطريق نحو التسامح. كما ان الركون الى العقل

والتفكير السليم والمراجعة والنقد يوفر فرصا ثمينة، وآفاقا رحبة، لتأسيس مجتمع العدل والسلام. فعلينا ان نخوض تجربة (الانسان اللاعنيف) من اجل مستقبل انساني مشرق، يضمن للجميع حقوقهم بشكل متساوٍ. ونؤكد مالم تختفي مظاهر العنف وثقافته وخطابه وعقله، لا يمكن التفاؤل بمستقبل افضل، اذ ليس العنف فعلا خارجيا فقط وانما عقل وخطاب وثقافة، أي حتى اذا اختفت مظاهر العنف فايضا لا يتحقق مجتمع الطموح، وان كانت خطوة مهمة واساسية، الا ان الاهم هو التحول في مفاهيم القيم، بحيث يرتكز الشعب الى العقل والتعقل بدلا من اللجوء الى العنف والقوة، ويكون التفكير بديلا عن التكفير، والتسامح بدلا عن اللاتسامح، وقبول الآخر دون رفضه وتهميشه وقمعه، وتحل التضحية بدل الانانية، وحب الخير عوضا عن ارادة الشر، وان (تحب لاخيك ما تحب لنفسك، وتكره له ما تكره لها). فليست المسألة مقتصرة على تداعيات مظاهر العنف والممارسات اللامشروعة للقوة، اذ يمكن القضاء عليها بعنف اقوى، لكن الاهم كيف نجتث ثقافة العنف، ونقضي على منابع اللاتسامح؟ وكيف نقنع الشعب بأن ثمة اساليب سلمية تحقق مصالحه دون اللجوء للعنف؟ أي كيف نعيد تشكيل العقل بشكل يرفض العنف، ويرتكز الى العقلانية والتسامح؟. اذن نحن بحاجة الى منظومة قيمية تحل محل النسق القيمي القديم، تنتج لنا عقلا متسامحا رافضا للعنف، وقادرا على العيش المشترك مع الآخر المختلف دون اقصاء او تهميش.

ثمة تداعيات اخرى متولدة عن الارتكاز المزمن للعنف هي احترام الشعوب العنيفة للرجل والسيد والحاكم والسلطان والرئيس القوي، بينما تحتقر تلك الشعوب رجل العقل المسالم الذي ينأى بنفسه وسلطته عن العنف. وكلما كان القائد قويا عنيفا قمعيا اكتسب احتراما اكثر وصار مهابا في نظر شعبه ومواطنيه. وظلوا يذكرونه ويتوقون الى حزمه وجرأته عند كل ازمة سياسية او اقتصادية او اجتماعية تلم بالبلاد. ويتمنى الناس عودته من اجل استتباب الاوضاع واستقرارها، بل لا تجد في نفسها الكفاءة اللازمة لادارة الامور بمعزل عن دكتاتورية القائد الاعلى. لذا تستسيغ هذه الشعوب عادة شعار (بالروح بالدم نفديك يا...). ففي كل وقت يجب ان يكون هناك

قائد الضرورة، ورجل المرحلة، والرجل الملحمة، والمستبد العادل. والسبب في ذلك يكمن في حاجة الشعوب التي ادمنت العنف الى رجل قمعي يضبط حركتها ومسارها. فهي لا تشتاق الى شخصه قدر شوقها الى عنفه وسلطته القاهرة. وسمت هذا النمط من الشعوب عادة هي الذل والاستكانة والانصياع لاوامر القائد او الرئيس، لكنها سرعان ما تعود لممارسة العنف فور انقشاع سلطته، او انهيار حكمه، وفي هذه المرة ترتبك في سلوكها الى حد التهور والتمرد ولا تعود الى رشدها الا مع عودة السلطان القاهر. وهذه احدى معاناة الشعوب التي ألفت العنف واعتادت على ممارسته. وهي صفة تتناقض مع التسامح ونسقه القيمي القائم على نبذ العنف والركون الى الحوار والتفاهم في ادارة الامور بدلا من العنف والقوة المتهورة.

وايضا من تداعيات منطق القوة الخطيرة هي تحول العنف الى منهجا في تفسير التاريخ وقراءة الاحداث، بحيث يتحول العنف عاملا واحدا في صناعة التاريخ. واسلوبا فريدا في حل الازمات وتسوية الخلافات. ونحن لا ننكر دور القوة في مجريات التاريخ لكنها ليست السبب الوحيد، بل هناك مجموعة من العوامل ساهمت في ظهور الحضارات وانهيارها، وتسببت في صناعة الاحداث التاريخية، ولا مبرر لحصرها بعامل القوة او ممارسة العنف. ولسنا بصدد دراسة هذه العوامل او تفسير الظواهر التاريخية، لاننا نبحث عن علاقة ذلك بالتسامح. ومكمن الخطر من هذه الزاوية هو استحالة التسامح والسلام عندما يتحول العنف الى منهج في قراءة الاحداث وتفسير التاريخ، اذ سيستحوذ العنف على تفكير الشعب بجميع مؤسساته بما فيها الدولة، ويصبح اسلوبهم الوحيد في تسوية الازمات وحل المنازعات. ويتأكد الخطر اذا اخذنا بنظر الاعتبار الطبيعة المنقسمة للشعب بسبب تركيبته الدينية والمذهبية والاثنية المتعددة، واعتماد الجميع القوة والعنف اساسا في التفاضل الاجتماعي والسياسي. فكيف يمكن الارتكاز الى التسامح حينئذٍ، وهناك ستة ملايين قطعة سلاح خلفتها الحروب المتتالية في العراق؟ من هنا ينبغي علينا ان نعي مهمة ثقافة السلام والتسامح وضرورة انتشارها وتثقيف الشعب عليها عبر خطاب مؤهل قادر على استنبات قيم جديدة، بدلا من النسق القيمي الذي نطمح لاجتثاثه، بمستوى

يصبح التسامح مسؤولية تاريخية يتصدى لها جميع ابناء الوطن من اجل الوطن ووحدته وسلامه وامنه ومستقبله، كي يلمس الشعب حقيقة التحول الذي طرأ على البلاد نتيجة للتحولات التي مر بها.

ثانيا- الولاء القبلي:

ينقسم المجتمع العربي (سيما المجتمع العراقي) الى قبائل وعشائر، فهو مجتمع قبلي. وتعني القبلية نسق من القيم والاخلاق تحكم افراد القبيلة الواحدة، تستقطب ولاءاتهم، وتوجه سلوكهم، وتحدد مكاناتهم الاجتماعية. وهو، اي النسق القيمي والاخلاق، بمثابة سلطة معرفية تعمل في لا وعي الجماعة، تؤثر في سلوكهم وقراءتهم للواقع والاحداث. كما ان لكل قبيلة نسقها الاجتماعي الذي يضع الشيخ او الرئيس في قمة الهرم الاجتماعي، وعلى اساس القرب والولاء منه تحدد مكانة الافراد اجتماعيا داخل القبيلة بل وخارجها ايضا. ويحتفظ الشيخ او الرئيس عادة بامتيازات ينفرد على اساسها بممارسة الحكم على افراد قبيلته، وله حق التفاوض مع القبائل الاخرى، عقد الاتفاقيات والاحلاف، حسم المواقف، فض النزاعات، تقرير الحرب والسلام. ويتوجب على ابناء القبيلة السمع والطاعة وعدم التمرد على اوامر العشيرة وما تفرضه من اوامر واتاوات ومواقف. وليست مسألة التمرد مسألة هينة وانما يتوقف عليها مصير الانسان. فالتمرد يكشف درجة ولاء الافراد ومدى انسجامهم وتضحيتهم من اجل قبيلتهم. بل الفرد خارج اطار القبيلة لا يتمتع بقيمة اجتماعية حقيقية ويبقى متهما في نسبه وانتسابه. وطالما تعرض لتحديات خطيرة تهدد موقعه الاجتماعي. فليس له الحق مثلا في اتخاذ موقع متقدم (صدر المجلس) في مجلس العشيرة او القبيلة. وانما ينبغي له لو تمكن من ريادة تلك المجالس الجلوس في اقصى مكان من المركز تعبيرا عن مهانته وانحطاطه. كما انه غير قادر على مجابهة التحديات، اذ ليس ثمة من يدافع عنه اويحمي حقوقه، او يثأر له او يطالب بدمه بل يذهب دمه هدرا وحقه نهبا. فكيف لا يكون وجود الشخص بوجود قبيلته؟ من هنا يبادر من لاينتمي الى عشيرة معروفة، الى عقد اتفاق مع احدى العشائر

ليدخل في حمايتها، وعليه ما عليها من واجبات الدفاع عنها، ودفع استحقاقات الضرائب المترتبة على افرادها. كل ذلك من اجل التوفر على غطاء اجتماعي يمكنه من الصمود امام التحديات القبلية. ولا فرق في ذلك بين الانسان العادي وصاحب الكفاءة، لان الاخيرة ليست ميزة للتفاضل القبلي.

ولقيم العشيرة او القبيلة تداعيات خطيرة في اطار مجتمع يضم عددا من القبائل، سيما حينما تتصادم القيم فيما بينها، اوبينها وبين قيم وقوانين الدولة. ولعل أهم هذه التداعيات انشطار الولاء، الذي هو عماد التماسك الوطني، وركيزة وجود الوطن، الذي سينهار وتلتهمه الانقسامات وتقاطع الولاءات اذا تخلى عنه الشعب، او لم يشعر بانتماء حقيقي له. وفي الغالب لا يمكن ضمان ولاء الفرد داخل نظام القبيلة لاي جهة خارج اطارها، لانه لاينساق الا ضمن العقل الجمعي لها. هذا اذا كان انسانا لا يسعفه الوعي في تحديد موقفه تجاهها، واما اذا كان على مستوى يميز الموقف الصحيح عن الموقف الخطأ فايضا لا يمكنه التخلي عن موقفها، اذ ان وجود الفرد، كما تقدم، مرهون بوجود قبيلته، منها يستمد مكانته وقيمته، وعلى اساس انتمائه يتحرك داخل الوسط الاجتماعي. أي ان ولاء الفرد اولا وقبل كل شيء لعشيرته وقومه. ويكمن الخطر، عندما تتقاطع الولاءات، ويخير الفرد بين الولاء لعشيرته او الولاء للدين او القانون او الوطن. فيكف يتصرف؟ ولمن ينحاز في ولائه؟ لا شك بانشطار الولاء، وتقدم مصلحة العشيرة على مصحلة الشعب، والانحياز الى القبيلة ضد الدولة، والتمسك بالقيم العشائرية على حساب القانون والنظام، الا اذا قررت العشيرة موقفا ايجابيا (من أي جهة) فيكون موقفه تبعا لها، اذ لا يمكنه التخلي عنها او الانحياز لاي طرف كان (دين، وطن، قانون، شعب)، ما دام في ذلك ضياع لوجوده ومكانته. وبالتالي لايمكن التعويل على الفرد القبلي في مراعاة القانون، ولا ينتظر منه التضحية من اجل الآخرين. بينما يعتمد التسامح كنسق قيمي على استعداد الفرد للتضحية والايثار، ويرتكز على ولائه للقانون باعتباره الضمان الوحيد لانتزاع الحقوق، واعطاء كل ذي حق حقه، بل هو البديل الذي يطرح لكسب ولاء الفرد واغرائه للتخلي عن قيم العشيرة لصالح قيم الشعب. فما لم يشعر الفرد بالمسؤولية

تجاه القانون وشكك به، او اعتقد ان في تطبيقه ضياعا لمكانته ووجوده، فسوف لا يركن اليه، ولا يستجيب لمتطلباته، ولايتنازل او يتسامح في بعض حقوقه من اجل مصلحة الشعب والوطن. ولماذا يفعل ذلك؟ وما هو الدافع له؟ من هنا يتضح اكثر ان التسامح خطاب ثقافي وفكري يحتاج الى تبني حقيقي وعملية تثقيف مستمرة تستقطب ولاء الشخص، ولو عبر مراحل ومدى زمني يتناسب مع حجم المهمة التثقيفية. ويحتاج ايضا الى رفع مستوى وعيه ليتخطى عقبة تقاطع الولاءات، بعد ان يلمس حقيقة قيمة البديل الاجتماعي الذي يفترض بالتسامح توفيره له، ليثق انه ضمن نسق جديد يضمن مصالحة ويؤكد ذاته ولو خارج القبيلة. أي نسعى لان يكون الفرد كيانا مستقلا في الحقوق والواجبات، والتعامل معه قانونيا على هذا الاساس(ولا تزرو وازرة وزر اخرى)[1]. وهو الطريق الوحيد لضمان ولائه. وبكلمة اخرى يجب ان يصار الى وعي جديد للعلاقة بين الفرد وعشيرته، وبينه وبين وطنه. فهو ينتمي لها اجتماعيا الا انه ذات مستقلة في مواقفها ومشاعرها تجاه الوطن والدين والشعب. ولا يخضع لاحكام جاهزة تمليها مصلحة العشيرة، فيندفع للعنف او أي موقف آخر لا عن وعي وتعقل وانما عصبية وتزمت. وبالتالي يجب عليه ان يتحرر من المارد الرابض في لا وعيه الذي اسمه العشيرة، وما يترتب على علاقته بها من قيمة اجتماعية، فالمطلوب ان تتشكل القيمة الاجتماعية للفرد لا على اساس انتمائه القبلي، وانما على اساس انساني، فهو انسان قبل كل شيء، وقد كرمه تعالى على هذا الاساس لا على اساس انتمائه العشائري:﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[2]. وايضا سيقف بين يدي الله تعالى يوم القيامة يحاسبه فردا على اعماله، وما اقترفته يديه في دار الدنيا، ولا ربط له بالعشيرة الا بحجم مشاركته:﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ له يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا، اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ

---

[1]- سورة الانعام، الاية: ١٦٤.

[2]- سورة الاسراء، الاية: ٧٠.

حَسِيبًا، مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [1].

ثم لايعني انحياز الفرد في ولائه للقانون والوطن اتخاذ موقف عدائي من القبيلة او العشيرة كنسق اجتماعي، بل توظيف قيم العشيرة لصالح الشعب وخدمة للوطن، وفي ذلك قدر كبير من التضحية من اجل المجموع، ومن اجل تشكيل اطار وطني يستوعب تناقضات وتقاطعات التعددية بجميع ابعادها واتجاهاتها. وهنا ايضا يمكن الاستعانه بقيم الدين الحنيف لنجاح هذه المهمه، وتفادي تداعيات الولاء القبلي الحاد، كقوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [2]. فهي تضحية من اجل الانحياز لقيم تبدد مخاطر تعدد الولاءات وتداعياتها على مستقبل الشعب والدولة والدين. أي اننا نقوم بتفكيك قيم القبيلة لا للقضاء عليها او تعطيل فاعليتها لانها تبدو مسألة شبه مستحيلة، وانما يعاد تركيبها بشكل يخدم المجتمع ويفعّل القانون ويضمن ولاء الفرد في حماية الدولة القانونية. وهنا سيكون الوقوف الى جانب الدولة على اساس التعاون على البر والتقوى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [3]. ولا شك ان التعاون على تطبيق القانون من مصاديق البر لانه يضمن حقوق الجميع ويستنقذها من الظلم والعدوان، ويحفظها من التبديد والضياع. وبالتالي يمكن ان يعتبر الفرد حمايته للدولة ودفاعه عن القانون وتقديم ولاء الدولة على ولاء العشيرة عند تقاطع الولاءات عملا في سبيل الله، مصداقا للآيتين المتقدمين. أي بامكان آية التضحية واية التعاون تكوين مركب مفهومي يساعد الفرد على تحرير نفسه من اطار القبيلة.

ولو تعمقنا اكثر، يمكن مقاربة التشريعات الواردة في القرآن الكريم في ضوء

---

[1]- سورة الاسراء، الايات: ١٣-١٥.

[2]- سورة الحشر، الاية: ٩.

[3]- سورة المائدة ، الأية :٢

النظام القبلي المعروف بمركزيته وسلطته القاهرة بشكل آخر. اذ احدى اهداف التشريعات الالهية هي سلب الانظمة القبلية شرعيتها، باعتبارها تشريعات تعسفية قائمة على الظلم والعنف والاضطهاد والاسراف في العقوبات، وعدم اعطاء كل ذي حق حقه. وفي ذلك طعنة نجلاء للنظام القبلي الذي كان في بعض وجوهه عقبة كأداء امام الرسالة السماوية وبالخصوص الدعوة المحمدية. فمن خلال التشريعات الجديدة صادر الاسلام اهم مقومات العشيرة، وهو النظام والتشريعات القبلية. وتركها هياكل خاوية، عندما قام في المرحلة الثانية باختطاف ولاء الفرد، بشكل صار يقدم ولاء الرسالة على ولاء العشيرة رغم المخاطرة، وما تحمل في أحشائها من تداعيات تنعكس على وجود الفرد ومقامه الاجتماعي. لكن المسلمين بشكل تدريجي عادوا ثانية الى احضان القبيلة، ولهذه الظاهرة اسبابها ايضا. وعاد الفرد مستلبا امام العشيرة وقيمها، وتخلى بمرور الايام عن ولائه القديم للدين الا في اطار القبيلة، وليس مستقلا عنها. انها كارثة الشعوب حينما تمسكت بالتعصب القبلي على حساب المصالح العامة للشعب والوطن. وصار الفرد ينتظر قرار العشيرة قبل قرار الدين والقانون والقيم الاخلاقية. انها محنة المجتمعات القبلية ان تكون السيادة للخطاب القبلي (ان صح التعبير) والثقافة القبلية والعقل القبلي والارادة القبلية. لانها مصادرة للفرد وقيمته الانسانية، وارادته التي اراد لها الله تعالى ان تكون متحررة، تساهم في بناء مجتمع التسامح والسلام.

ولا شك بكثرة تداعيات القيم القبلية وسيادة الارادة العشائرية، الا ان اهمها، الانقسامات الكامنة، وتقديم الولاء على الكفاءة في المصالح العامة. اما بالنسبة للانقسامات فليست العشائر في المجتمع القبلي سوى خطر كامن يتفجر متى ما شاء، اذ ان قرار العشيرة قادر على تحريك كل افرادها وبالتالي تعبئتهم ضد أي جهة. وحينما تتعرض مصالح العشيرة للخطر، حتى وان كان ذلك على حق، فانها تتمرد على قرارت الدولة وارادة القانون. فكيف يمكن لدولة تسعى لاستتباب الامن واشاعة السلام وقيم التسامح في المجتمع، وهناك كتل بشرية، تتمرد على القانون، ولا تستجيب لارادة الشعب؟ فتفكيك النسق القيمي وليس الاجتماعي للقبيلة واعادة

تشكيل العقل العشائري له الاولوية في عملية التغيير المرتقبة، ليصار الى وسط اجتماعي يتقبل التحولات الجديدة ويتفاعل مع قيم التسامح. وينبغي ان لا يغيب عن وعي الشعب دور رجل الاقطاع في الممارسة القبلية، وحجم السلطة التي يتمتع بها، وما تتركه من سلبيات وتداعيات خطيرة تختزن التمرد والانفلات والعصيان وعدم مراعاة القوانين وتركيز التعصب والتأليب على السلطة الشرعية. فتركيز سلطة رجل الاقطاع تنعكس سلبا على أمن واستقرار البلد، الا اذا سارت وفق ضوابط قانونية تقنن حركتها ومساراتها.

ثم ان العقل الجمعي للقبيلة يمثل خطرا كامنا آخر، اذ يمكن تعبئته وتحريكه بشكل غير واع استجابة لرغبة الشيخ او الرئيس او رجل الاقطاع. وهو انسان له مصالحه واستراتيجيته، وربما زج بافراد عشيرته في معركة خاسرة. ويتصف الشيخ عادة بالاستبداد بالحكم والتفرد بالسلطة، واحتكار المنافع. وهذا الوضع، أي العقل الجمعي، يمكن استغلاله ايضا من قبل اطراف سياسية عبر اتفاقيات بين شيخ العشيرة والجهة السياسية. كما يمكن تحريكه دينيا، اذا كانت لدى الشيخ رغبة في ذلك، خاصة اذا كان في العمل تأكيد للذات والمكانة الاجتماعية والعشائرية. وليس بالضرورة ان يكون تحركا واعيا، لكن العقل الجمعي للعشيرة يسخر الامكانيات البشرية باي تجاه يفرضه صاحب القوة.

واما تقديم الولاء على الكفاءة فهو مرض المجتمعات القبلية التي كلفت الشعوب والدول ثمنا باهضا، فالشخص المناسب ليس في المكان المناسب كما هي الحال في الدول المتطورة، وانما تسند المناصب على اساس الولاء للرئيس والحزب والمدير. وما لم يضمن مسؤول الدائرة ولاء الموظف لا يسند اليه المنصب المخصص مهما كانت كفاءته. وهذا امر واضح جدا في الدول ذات التجذر القبلي او التي يحكمها حزب واحد، اذ الاحزاب السياسية في المنطقة العربية والاسلامية لا تختلف كثيرا عن التشكيلات العشائرية، او هي عشيرة بهيكلية وتنظيم ومظهر جديد، لذا فالانتساب للحزب الحاكم يعني الحصول على المناصب والمكافآت والامكانيات والسلطة والتحكم برقاب الناس. وليس الانتماء انتماء عقائديا وقناعة

فكرية. ولم يقتصر الامر على الاحزاب السياسية بل مؤسساتنا ودوائرنا هي مؤسسات ودوائر تسودها قيم الولاء للقبيلة. وحتى المدارس الدينية تخضع للتأثيرات القبلية، ولا تسلم من تداعياتها وامراضها الاجتماعية والسياسية.

ثالثا - سلطة القيم

يعتبر التسامح نسق قيمي واخلاقي، كما مرت الاشارة اليه مكررا، غير انه لا ينسجم مع منظومة القيم المستبدة بعقل الانسان، فيفترض اولا تقويض المنظومة القيمية القديمة وتفكيك انساقها بشكل تستجيب للنسق القيمي الجديد، الذي اسمه التسامح. ولكي تتضح الفكرة نبين اولا علاقة الانسان بالقيم ، وماذا تمثل القيم بالنسبة له؟ وغني عن الذكر ان منظومة القيم تتقاسمها العشيرة والدين والموروثات الشعبية وما ترشح عن التراكمات الاجتماعية والسياسية. وكل قيمة اخلاقية تنتمي في مرجعيتها الى واحدة او اكثر من المصادر المذكورة. فهي اما ذات مرجعية قبلية او دينية او وضعية سياسية او اجتماعية معينة او موروثات شعبية متراكمة.

وتلعب القيم دورا اساسا في تشكيل القيمة الاجتماعية للفرد، بل هي الاساس في تشكيل حقيقته. او بكلمة اخرى ان الحقيقة ليست الا ما يعيه الفرد عن نفسه، وليس وراء وعيه حقيقة خارجية، سوى الصورة التي ترسمها القيم الاجتماعية عنه. وليس المقصود بالحقيقة هنا وجوده او مقدار ما يشغله من حيز الواقع. وانما حقيقته كوجود اجتماعي او ما يشغله من حيز المجتمع، طبقا لنفس مقاسات ذلك المجتمع وقيمه واعرافه، وبنفس قياسات منظومة القيم المهيمنة على النسق الاجتماعي. فاحترامه في المجتمع مثلا لا يقاس الا بمقياس القيم الاجتماعية ذاتها. والمجتمع هو الذي يقرر كونه محترما ام لا. وبالتالي فان الحقيقة التي يخشى عليها ويدافع عنها هي حقيقة نسبية، تتحكم بها القيم الاجتماعية، فهي ليست حقيقة الا بمقدار ما يعيه هو عنها، وعلى اساس تمسكه او تمرده عليها تقاس شخصيته الاجتماعية. وانما الحقيقة القيمية نسبية لانها تختلف من مجتمع الى آخر، ومن نسق قيمي الى نسق مخالف، ومن وعي هذا الفرد الى وعي ذلك الشخص. وهذا المنهج في تشخيص

الحقيقة يبقى ملازما للانسان فينتج مقاسات للتفاضل واسس للتعامل مع الاخرين، كالتسامح والتعصب. وتتغير تلك المقاسات بتغير القيم، لذا فالتسامح نسق قيمي جديد يعمل داخل منظومة قيمية جديدة، بعد اجتثاث النسق القيمي القديم، او اعادة تشكيله. لذلك يسعى التسامح لتأسيس مرجعية قيمية تلغى فيها الفوارق والخصوصيات المصطنعة والمجعولة، ويتم التعامل مع الناس على اساس انسانيتهم، فتتخلص الحقيقة من نسبيتها في هذا المجال استنادا الى امر حقيقي متفق عليه وهو انسانية الانسان.

ولو تعمقنا اكثر نكتشف في الحقيقة الاجتماعية ابعادها الغاطسة والدفينة، فهي ليست سوى ما يعيه الفرد عن نفسه. او هي صوره يرسمها كل شخص عن ذاته، يحدد ابعادها، ويضع قيمها، ويعيش داخل اوهامها. وهذا ينطبق بشكل واضح وجلي في النخب الاجتماعية والثقافية. الى درجة ان هذه الاوهام تركت فواصل كبيرة بين النخبة والشعب. فهي لاتتحرك داخل الوسط الاجتماعي الا بوحي اوهامها، فتعيش نرجسية عالية تتأثر جدا وتهتز مشاعرها عندما تواجه بالحقيقة او يمارس ضدها النقد. مما يعني ان اغلب القيم الاجتماعية قيم مصطنعة فرضتها مصالح النخبة الثقافية والاجتماعية والدينية. ولا ننسى دور بعض رجال الدين والاقطاع، سيما في العراق، في تأسيس قيم المجتمع، التي تقوم عادة على الطاعة والاستسلام وعدم النقد. فالقيم دائما والاستسلام هي نتاج الطبقة الارستقراطية كغطاء اخلاقي وشرعي لحماية مصالحها، وتغالي الطبقة الوسطى في تبنيها لكسب ودها واتقاء شرها، بينما تتمرد عليها الطبقة السفلى لانها تضطهدها ولاتحمي حقوقها.

١ـ يبدأ تزريق القيم الى وعي الفرد عادة في السنوات الاولى من حياته عندما يلقن بمفاهيم الخضوع والاستسلام للقيم[1]، ويلزم بقيم الاحترام والطاعة والخضوع، أي يلقن بمفاهيم قيمية يراد له الالتزام بها كي يكتسب احترام المجتمع، الذي لا

---

[1]- ثمة مفاهيم تلقن للطفل منذ صغره لضمان طاعته وولائه للقيم العرفية والعشائرية مثل: (العيب، والفشل، والزحمة، والكسران وجه، بالمصطلح العراقي).

يحترم الا من دأب على احترام قيمه والتزم باعرافه وتقاليده. اذن فالقيم هي التي تشكل المكانة الاجتماعية للفرد، وليس الفرد سوى كيان قيمي يتناثر اذا اهتزت منظومته القيمية او تعرضت لخطر التهميش. فيكون دفاعه عنها دفاعا عن قيمته ووجوده الاجتماعي، كي لا يتعرض لسخط المجتمع بسبب التمرد على قيمه. فمثلا حينما يرتكز المجتمع الى العنف في تسوية الخلافات وانتزاع الحقوق، فان الاحتكام الى العقل والتسامح، من قبل بعض الافراد، يصبح جبنا، وعارا، تنهار معه قيمته الاجتماعية. ومن ثم يشار الى جبنه وخوفه بالبنان، وهو بالحقيقة ليس جبنا وانما شجاعة فائقة ان يتروى الانسان في مواقفه، ويتخلى عن العصبية، ويحتكم الى الشرع والعقل والقانون بدلا من العنف والخصام. بل ان بعض القبائل تعتبر عدم السرقة ليلا جبنا، وبالرغم من انه عمل محرم شرعا، لكن يمنح الفاعل قيمة اجتماعية، على اساسها يتخذ مواقفه. وكم من حق ضيع باسم سلطة القيم، وكم من دم اريق تعصبا لها. وكثيرا ما يقوم الانسان بعمل لا ايمانا وانما من اجل المجتمع ومجاراة لقيمه وتقاليده، حتى وان لم يستند العمل الى مبدأ عقلي او شرعي او قانوني. كما في حالات دفع الاتاوات والغرامات التي تفرضها القبيلة لخدمة الشيخ، او لتسوية خلافات قبلية راحت ضحيتها دماء بريئة، فيجب على كل ابناء القبيلة دفع المبلغ المقرر، حتى وان وقع القتل ظلما وعدوانا، لكنه حكم القيم المستبدة والمهيمنة.

٢ـ وتتصف مجتمعاتنا ايضا بانها مجتمعات ذكورية، تمنح الرجل صلاحيات واسعة لكنها تهمش المرأة وتحتقرها، وتلغي وجودها وتعتبرها انثى يطأها الرجل حينما يرغب ويتخلى عنها متى شاء، وفي احسن الاحوال انها اداة لخدمة الرجل وابنائه وضيوفه من الرجال. وهي ايضا عورة وبلاء وهم، متى تنتقل في عهدة رجل آخر ليتخلص من مسؤوليتها ويرتاح من همها، لانهاء كيان حيواني غير مؤتمن على شرفه، بل يجب حصره وتضييق الخناق عليه، مخافة ان يراها احد فتنخدش قيمة الرجل عندما يتصفح وجهها الآخرون، او يخشى عليها الانهيار بمجرد ان تلتقي برجل ليس من محارمها، فهي بلاء مزمن وعار كامن في نظر الرجل المتخلف.

وهي بلا شك احكام جائرة ما انزل الله بها من سلطان، بينما للرجل الحق ان

يفعل ما يشاء لا يؤاخذه المجتمع على شيء، فتقتل المرأة حينما ترتكب محرما، ولو لشبهة، بينما يجلس الرجل بين اترابه يقص عليهم مشهدا من مغامراته وبطولاته وتقلبه بين احضان النساء، واستهتاره بمشاعرهن واستخفافه بقدرهن، لا خوفا ولا خجلا، وربما اعتبرها بعض حسنة ورجولة. وبهذا الشكل تهاوت المرأة وذهبت قيمتها الاجتماعية.

والحقيقة ان حساسية الرجل تجاه المرأة يعود سببه الى قيم الشرف التي اعتمدها المجتمع بشكل سحقت المرأة لصالح الرجل، حتى صار الحفاظ عليها حفاظا على شرفه الذي هو احد اسس مكانته الاجتماعية. فاذا اقترفت المرأة عملا مخلا بالشرف، حسب قيم المجتمع، تنهار المكانة الاجتماعية لوليها ولكل افراد عائلتها:(اب، اخ، زوج، اقارب نسبيين). لذا ترى الناس حساسين حساسية فائقة ازاء كل قضية مهما كانت صغيرة او بسيطة ترتبط بالشرف، وهو بالنتيجة حساس ازاء وجوده. وحساس ازاء قيم هو ابتدعها فصارت سلطة تمارس دورها على عقله وسلوكه، وبات من المستحيل التسامح والتساهل في هذا الموضوع باي شكل من الاشكال، بل وهو مستعد للجدل والنقاش والدفاع عن آرائه ومعتقداته وان كانت على خطأ. والغريب انه لايمكنه اتخاذ موقف عملي يتحدى به منظومة القيم حتى مع الجزم بخطئها. وافضل طريقة لاسترداد اعتباره هي غسل العار، فلا يتردد في قتل من تسببت في ذلك، ولا يلام على عمله، بل يكتسب رصيدا اجتماعيا اقوى. وتارة تقتل المرأة لادنى شبهة. فهو اجراء تقتضيه قيم الشرف التي هي اساس مكانته ووجوده، رغم انه عمل لا انساني حرمته الشرائع والأديان. وليست هي حالة طارئة على المجتمع العربي، وانما قديما كانت تقتل المرأة بهذه الطريقة، وعندما جاء الاسلام راعى حساسية المجتمع ازاء مسائل الشرف، فشرع الجلد والرجم رغم قسوتهما للحد من ظاهرة الزنا والتمادي في عقوباتها من قبل العرف الاجتماعي، لكنه في الوقت نفسه جعل قيودا صارمة لثبوته بعد تعميمه على المرأة والرجل معا. مما يعني ان الشبهة ليست موجبه للعقوبة مالم تثبت بالطرق الشرعية، بل ان (الحدود تدرأ بالشبهات) كل ذلك من اجل انقاذ المرأة، وتصحيح مسار القيم الاجتماعية الظالمة،

التي لا تراعي البعد البشري، وتفرق بين الذكر والانثى. فمسائل الشرف لا تحل بالقتل وانما بالتثقيف والوعي وحل المشاكل الجنسية والاجتماعية، والتوعية الاخلاقية، ومراعاة القيم الدينية. ثم انها جريمة لها عقوبة محددة فلماذا الاسراف بالعقوبة. ثم أليست المرأة انسانا كالرجل، تمر بحالات ضعف وانهيار، وتتعرض للانحراف؟ فلماذا التسامح مع الرجل بينما تقام الدنيا ولا تقعد اذا اخطأت المرأة، او تخطت اعتاب الحشمة العرفية وعملت جنبا الى جنب مع الرجل، او اشتركت معه في لقاء عمل او حوار مفتوح او غير ذلك؟ لماذا نتصور المرأة كتلة حيوانية وشهوة متراكمة تنهار امام اول لقاء لها مع الرجل، او بمجرد الكلام معه؟ ولماذا ابتسامتها وحركتها خلال حديثها شبهة ذات معاني لا اخلاقية؟ كل ذلك تصورات خاطئة، تسببتها النظرة الدونية المثقلة بالشكوك وعدم الثقة، التي ساعدت هي عليها ايضا من خلال سكوتها وحاجتها المزمنة للرجل في كل شيء، ولو ان المرأة تحررت اقتصاديا لما عانت في علاقتها معه، بل وتمكنت من فرض ارادتها عليه، ذلك المخلوق الذي يصنع القيم بنفسه ثم يكون عبدا لها ولا يستطيع التحرر منها. ففي اغلب الاحيان تجد الرجل واثقا من امرأته وابنته ولا يساوره الشك فيهما، بل ويستشيرهما ويأخذ برأيهما، لكنه لا يعترف بذلك مكابرة وخوفا من تحدي القيم الاجتماعية، وعندما يلجأ لاساليب الحشمة العرفية لا ايمانا وانما تفاديا لتداعياتها التي اقلها انه يتهم بطاعة المرأة، وهي تهمة تؤثر على مقامه الاجتماعي.

ثمة حقيقة، ان اكثر القيود المفروضة على المرأة لا تنتمي لقيم الدين الحنيف، ويرفضها الحس السليم، فهي وليدة ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتجذرت بسبب الجهل والتخلف الديني والثقافي. بل رفض المجتمع استيعاب تفصيلات آية الحجاب فطفق يسقط على المرأة رغباته في تقييدها وتحجيمها وتطويقها بقيم تعسفية لا انسانية. فصارت المرأة باسم الدين والحجاب مخدرة، لايسمح لها بالخروج بمفردها، ولا تذكر على لسان الرجل الا بخجل واستخفاف واحتقار. قدرها طاعة الذكر والسهر على خدمته. وهذه الاحكام وان لم تكن مطلقة، وقد انحسرت في بعض المناطق، الا ان شرائح واسعة من المجتمع ما زالت تتمسك بها.

وهنا نؤكد ان التسامح على هذا المستوى لا يعني اكراه المرأة على قيم التفسخ الأخلاقي، ونبذ العفة والاحتشام، فان ذلك لا يناقض حرية المرأة والتسامح معها، وانما يطمح التسامح الى انتشال المرأة من شرنقة العادات والتقاليد اللاشرعية واللانسانية، واستبدال نظرة الرجل اليها، بعد التحرر من سلطة القيم الموروثة المثقلة بالدونية والاستخفاف، ورمي المرأة بضعف الارادة والعقل. أي يجب ان نتسامح في اصدار الاحكام المتسرعة ضد المرأة، وعلينا ان لا نتعامل معها من عقدة مستعصية في عقولنا تشكك في قدرتها. وبالتالي يجب تأهيل المرأة لتحمل مسؤوليتها التاريخية والاجتماعية، بعيدا عن القيم البالية، اللانسانية واللاشرعية، وانما نصر على تحميل القيم الاجتماعية المتخلفة المسؤولية العظمى على هذا الصعيد، لان (تنظيم المجتمع ـ نشأ ـ بأسره على السماح للرجال في المجتمع بالتصرف بنصفه الآخر من النساء، وكأنهن من ممتلكاتهم الاخرى. ان المسكنات غير كافية، فلا يمكن للمجتمع ان يكون مصلحا فحسب حين تكون حرية المرأة وعدالتها الاجتماعية على المحك)[1].

٣ـ ويتصف مجتمعنا ايضا بهيمنة القيم التسلطية والقمعية، او ما يعبر عنه بالمجتمع الابوي، الذي تتأكد فيه هيمنة الاب/ الحاكم، الذي يتصف بارادته المطلقة [2]. وليس النظام الابوي سوى نسق من القيم تكرس سلطة الاب والحاكم، وتجعل العلاقة عمودية بين الاب وابنائه وبين الحاكم وشعبه. فسلطة الاب سلطة فوقية، تصدر عنها اوامر فوقية، وتكون وظيفة الجميع الطاعة والاستسلام والاذعان والانقياد، مع مصادرة حق النقد والمشاركة في صناعة القرار. أي ان السمة الاساسية للمجتمع الابوي هي الخضوع. وتبدأ العلاقة الابوية عادة بأسلوب الكلام والحركات

---

[1] - Mernissi, Beyond the veil: male-Female Dynamics in Modern Muslim society, p ١٠٣ and ١٠٧. في شرابي، د. هشام، محرر، النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص٥٢.

[2] - للاطلاع على النظام الابوي انظر: المصدر نفسه، ص٢٤.

والجلوس المؤدب والانصات والاستماع وطأطأة الرأس. فليس من حق الابناء مشاركة الاب في اتخاذ القرارت وانما يحتم النظام الابوي عليهم الانصياع لأوامر الاب والانقياد له فقط، أي تنفيذ ارادة الاب بلا مناقشة او اعتراض. وهذا النمط من العلاقة يسود جميع مفاصل الحياة، ابتداء بالعائلة وانتهاء بالسلطة مرورا بالعشيرة ومؤسسات المجتمع. وقد ساهمت في تكريسه القيم الاجتماعية السائدة، التي تعتبر المسؤول الاول عن وجود ما يسمى بقابلية الفرد للخضوع والانقياد، ولولا هذه القابلية لما استطاع النظام الابوي فرض هيمنته عليه. فالنظام الابوي اذن اوضح مصاديق رفض الآخر والعقبة الكأداء امام التسامح، الذي يقوم اساسا على الاعتراف بالآخر ومشاركته في اتخاذ القرارت ذات المصالح المشتركة. اي ان العلاقة في ظل النسق القيمي للتسامح عرضية وليست عمودية، وهي تشاور وتبادل وجهات النظر وليست اوامر صادرة للتنفيذ. فأفراد العائلة الواحدة معنيين جميعا باتخاذ ما يهمهم من قرارات وليست هناك سلطة فوقية تفرض ارادتها بالعنف او تجبرهم على الاستسلام والانقياد حتى للقرارت الخاطئة. وليس في ذلك تخطي للقيم الدينية، فالقرآن الكريم فرض على الابناء احترام الابوين والتعامل معهم بالرحمة، لكن لم يسمح بطاعتهما طاعة عمياء: ﴿وَوَصَّيْنَا الانسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [1].

ولا شك ان المجتمع الذكوري لعب دورا كبيرا في تكريس سلطة النظام الابوي، اذ يحتل الذكر مركزية عالية يتلاشى معها الوجود الاجتماعي للمرأة، حتى تتحول الى مجرد تابع يفقد قيمته الاختيارية الى جانب الرجل. أي لا يبقى لها وجود حقيقي يؤهلها للمشاركة في اتخاذ القرارت، وبذلك عطل المجتمع الابوي نصفه الآخر بارادته بعد هيمنة القيم الابوية وتحولها الى سلطة قاهرة.

٤ـ ومن القيم التي ما زالت تمثل سلطة فوقية في المجتمع وتعيق حركته هي القيم القبلية التي مرت الاشارة الى بعضها (كالولاء القبلي) في الفقرة السابقة. وهنا

[1] ـ سورة العنكبوت، الاية ٨

نتناول ما يتعلق بها كمنهج في تفسير التاريخ وقراءة الاحداث واتخاذ المواقف وتكوين المشاعر. ويقوم هذا النمط من القيم كما مرعلى تعصب الفرد لقبيلته، والذوبان بها. وليست الممارسة القبلية اساسا سوى ذوبان الفرد في داخلها[1]. غير ان الاخطر من التعصب والذوبان هو مكوث تلك القيم في لا وعي المجتمع وصيرورتها سلطة فوقية، ومنهجا في تفسير التاريخ وقراءة الاحداث وتسوية الخلافات ورسم المستقبل. فالتعصب القبلي كان احد العقبات الكبيرة التي واجهت الرسالة السماوية، الا ان الرسول (ص) بحكمته وعظمته استطاع اختطاف الولاء القبلي للفرد وتوظيفه لصالح الرسالة، فـ(لا تكمن عظمة الانجاز السياسي للنبي الكريم في نجاحه في إذابة الروابط القبلية والتغلب على العصبية بقدر ما تكمن في مقدرته على تطويع الروابط الاجتماعية والنفسية المتوافرة آنذاك ودمجها في بنية المجتمع الاسلامي الجديد)[2].
غير ان تلك القيم سرعان ما عادت للواجهة بعد وفاة الرسول (ص) واخذت تمارس دورها وتفرض ارادتها مما يؤكد تجذرها في اللاوعي وقدرتها على الاختفاء وليس الزوال. وكان اول ظهور قوي لها في مسألة الخلافة الاسلامية، التي حسمت وفق منطق القيم القبلية. (فجميع الاخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها ابو بكر تجعل القبيلة المحدد الاول والاخير لجميع المواقف)[3]. مما حدى بالامام علي الاحتجاج بنفس المنطق الذي حسمت على اساسه الخلافة، وتذهب رواية الى ان عليا (أتي به الى ابي بكر وهو يقول: انا عبد الله واخو رسول الله. وقيل له بايع ابا بكر. فقال: أنا أحق بهذا الامر منكم، لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي. اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا اهل البيت غصبا، ألستم زعمتم للانصار انتم أولى بهذا الامر منهم لما كان محمد

---

[1]- شرابي، د. هشام، النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص ٦٤.

[2]- المصدر نفسه، ص ٤٨.

[3]- الجابري، د. محمد عابد، العقل السياسي العربي.. محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٣.

منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة، وانا احتج عليكم بمثلما احتججتم به على الانصار. نحن أولى برسول الله حيا وميتا، فانصفونا ان كنتم تؤمنون، والا فبؤوا بالظلم وانتم تعلمون)[1].

وظلت هذه القيم ملازمة للعقل العربي والاسلامي، تحدد مواقفهما، وتضبط حركتهما على مدى التاريخ. بل ان المنهج القبلي كان وراء بعض الاحكام كما في مسألة دار الاسلام ودار الكفر. فالتعصب القبلي يضع ولاء الفرد بين خيارين، اما معي اوضدي (من لم يكن معنا فهو علينا)، وليس هناك خيار آخر او حد وسط. فاما ان تتعصب لقبيلتك او تكون ضدها. لانك لا يمكنك البقاء بدون عشيرة وبالتالي فانحيازك الى أي قبيلة هو بالتالي تبني لموقفها. وبهذه القسمة الثنائية المتعصبة انشطر العالم الى دار كفر ودار اسلام، ثم ترتبت عليها احكام شرعية. فأنت اما مسلم واما كافر، والدار اما دار كفر او دار اسلام. وتستمر القائمة لتطال مساحات اخرى، تحدد حرية الفرد والمجتمع، وتفرض عليهم حصارا شرعيا، تغلق بموجبه كل نوافذ العلاقة مع الاخر.

كما ان قيم القبيلة تلعب دورا كبيرا في تفسير الاحداث التاريخية. اذن فهناك تضاد بين المنطق القبلي والتسامح، لان الاول قائم على التعصب وهو الضد النوعي للتسامح. وما لم يحدث تحول حقيقي في منظومة القيم القبلية لا يمكن للتسامح ان ياخذ دوره الطبيعي في الحياة الاجتماعية، بل وربما ستستفحل وتتجذر اكثر مع الحلول الترقيعية التي لا تطال البنية المعرفية، وتكتفي بصيغ توافقية تتستر على القيم القبلية فتبقى ناشطة في اللاوعي، وتؤثر تأثيرا كاملا في السلوك والاخلاق بشكل شعوري او لا شعوري.

٥ـ ويستولي التعصب ايضا على مشاعر الانسان القبلي الى حد التطرف، فيحب ويكره بتطرف. ليس هناك حالة وسط ، ويرفض التسامح والتساهل بهذا الشأن. فاذا

---

[1] - ابن قتيبة، ابو محمد عبد الله الدينوري، الامامة والسياسة او تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد طه الزيني، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي واولاده، ١٩٦٣، ج١، ص١٢.

أحب انسانا قدم له كل آيات الولاء والحب، ورفعه الى مستوى الملائكة خلقا وسلوكا، ودافع عنه الى درجة الاستماتة وفاء لقيم الصداقة، وهي بلا شك قيم انسانية نبيلة وتكشف اصالة الانسان وكرمه. لكن الويل اذا حدث ما يعكر صفو العلاقة لأدنى سبب، فانها ستنهار فورا، وربما لا تعود الى سابقتها. او ربما انقلبت الى عداء مزمن، اضافة لهول الصدمة النفسية والاحباط الذي يبقى يعاني منه الى فترة غير قليلة. فكيف يصار الى مجتمع متسامح بهذا النمط من المشاعر الحساسة والمتطرفة؟ اذن لا بد من نسق قيمي يطال المشاعر والاحاسيس يؤهل الانسان لحياة جديدة قائمة على التسامح واعادة وعي العلاقة بين جميع الاطراف، بشكل معقول ومنسجم مع طبيعة النفس البشرية الموغلة بالنقص والخطأ، وتفهم الحالات المختلفة اوالمتناقضة التي تطرأ على الانسان.

رابعا - الاستبداد السياسي:

ثمة ما يجعل الاستبداد السياسي خصما حقيقيا للتسامح، ففي الوقت الذي يعتبر فيه الاعتراف بالآخر جوهر التسامح الديني والسياسي والاجتماعي، يعتبر رفض الآخر وتهميشه جوهر الاستبداد السياسي، لذا لايمكن التوفيق بينهما، ولا يصار الى صيغ توافقية لصرامة التضاد. وبالتالي لا يمكن اشاعة قيم التسامح في ظل اجواء التفرد والاستبداد بالسلطة، لان طبيعة الاستبداد تقتضي عدم الاعتراف بالحقوق السياسية للآخر، التي منها حقه في ممارسة السلطة مع استكمال الشروط اللازمة. مهما كانت صفة الآخر وهويته. والشيء ذاته يجري على جميع اشكال الاستبداد، فربما قبل المستبد العادل التعايش مع الآخر، لكن شريطة ان يكون مسلوب الارادة والحقوق السياسية التي ركيزتها حقه في ممارسة الحكم، أي انه يقبله على ان يبقي المستبد، بسلطاته الواسعة وامتيازاته المتعددة، خطوطا حمراء يمنع تخطيها او القفزعليها. وكذلك الامر بالنسبة للاستبداد الديني، فان رجل الدين يمارس استبداده من خلال سلطة النص (الفتوى)، ومنهجه في تكريسها لخدمته وخدمة مصالح المؤسسة الدينية او مصالح الطاغية عندما يتصدى رجل الدين لتبرير الاستبداد

السياسي. وفي هذه الحالة يكون الاستبداد الديني اشد خطرا من الاستبداد السياسي، لانه باسم الدين والشريعة والاسلام. وهي مرجعيات لها قدسيتها عند الشعوب المسلمة، التي أوكلت رجل ا لدين وائتمنته على فهمها وتقنينها، فهي تثق به ثقة مطلقة.

وقد عانت الشعوب الاسلامية تداعيات الدكتاتورية وحكم الطاغية، والتفرد بالسلطة والاستبداد السياسي منذ بداية الدولة الاموية، وما زالت تسعى لتحقيق آمالها في حكومة تسودها قيم العدالة والتسامح الا انها لم توفق الا في فترات محدودة، لهيمنة الاستبداد وقابلية الشعوب عليه. مما يعني ان الخطوة الاولى على طريق التسامح هي تفكيك القيم الرابضة في اللاوعي، التي تعمل على ترسيخ وتجذير الاستبداد كضرورة حياتية، واعادة تشكيل العقل ضمن سياقات تؤسس لوعي جديد تتمرد على قيم الاستبداد وسلطته العتيدة التي ظلت تحاصر العقل، وتضغط باتجاه قبوله منقذا لازمة السياسة والحكم. وكأن قدر الشعوب الاسلامية ان تبقى مسلوبة الارادة، عاجزة، قاصرة، غير قادرة على ادارة نفسها، وتدبير امورها. وكأن حاجتها الى المدير والمدبر والقيِّم حاجة فطرية متجذرة في لا وعيها. هكذا تعي ذاتها او بهذه الطريقة يوحى لها. فالمطلوب سيادة خطاب يبعث الثقة في (الانا) المتهالكة، ويعيد تماسكها، كي تكتشف ذاتها وتعرف حجمها وقدرها. والا مع استمرار تزييف الوعي من خلال عقلنة الاستبداد او شرعنته، واستمرار ضحالة الوعي لا يمكن التفاؤل بمستقبل يعيد للفرد دوره المغيب. وبالتالي يبقى التسامح مفهوما غير قابل للتطبيق، لان تطبيقه يعني رفض الاستبداد، والاعتراف بالآخر وحقه في ممارسة السلطة من خلال العملية الديمقراطية، والتداول السلمي للسلطة، واحترام رأي الشعب، وحقه في الترشيح والانتخاب. ثم لا يمكن ان يصار الى صيغ توافقية بين المستبد وشعبه، فان ذلك لا يصدق عليه مفهوم التسامح، اذ ليس التسامح التنازل عن بعض الحقوق، وانما اعتراف متبادل بين الطرفين. أي ثمة تضاد بين الاستبداد والتسامح،منشأه التضاد بين القبول والرفض، قبول الآخر والاعترف به (التسامح)، ورفض الآخر وعدم الاعتراف به (الاستبداد). من هنا يتضح اكثر ان التسامح نسق

قيمي جديد، لا ينسجم مع منظومة القيم القديمة لصرامة التضاد بينهما.

ويتجلى اللاتسامح في الممارسة الاستبدادية، اضافة الى التفرد بالسلطة، عبر اقصاء المعارضة وتهميش دور الشعب. وهي صفة الدول المتخلفة بما فيها الحكومات الاسلامية والعربية، والحكومات التي تمارس الديمقراطية بشكل ظاهري. فالرئيس هو الرئيس، ما قبل الانتخابات وما بعدها مهما تكررت، والحزب هو الحزب. إذ ان اغلب الحكومات كانت الانقلابات العسكرية والمؤامرات السياسية طريقها الى السلطة، فلا تعي الا الاستبداد اسلوبا في الحكم، وعندما تستجيب لضغط الواقع وتسمح باجراء الانتخابات، يفوز الرئيس مدى الحياة بنسبة ٩٩،٩٪، او يعاد انتخابه بين فترة واخرى بالتزكية او باعتباره المرشح الوحيد لمنصب الرئاسة. بينما يسيطر افراد الحزب الحاكم على اغلب مقاعد البرلمان، كي يتاح لهم التحكم بالقرارت، وايضا يبرهنون على تسامحهم وديمقراطيتهم من خلال اشراك بعض الاحزاب والتيارات المعارضة، لكن بطريقة لا تؤثر على سير القرارات مهما كانت المبررات، استنادا الى قانون الاكثرية والاقلية، الذي يخضع له القرار للتصويت على صلاحيته. فصحيح هناك انتخابات واستفتاء، الا انه يجري ضمن آلية تخدم توجهات الحزب الحاكم وافراد العائلة المالكة. وهذه احدى المشاكل التي تعاني منها دول المنطقة جميعا، وهي بدورها احدى منابع اللاتسامح ايضا. وليس امام النسق الجديد الذي نطمح الى استنباته ليعمل بشكل منتج ومؤثر الا الاطاحة بالاستبداد وتفكيك بنيته. أي ينبغي اولا اجتثاثه كمظهر خارجي متمثل بالسلطة، وكنسق معرفي غائر في اللاوعي. ومن ثم اعادة الفرد الى دائرة الفعل، عبر المشاركة الحقيقية في تحديد نوع الحكم، والنظام، والحاكم. وهذا يتم عبر انتخابات حقيقية تراعي المصالح العامة للشعب، وتنشيط مؤسسات المجتمع المدني، مع اطلاق حرية الصحافة وتفعيل القانون. وبهذا الاسلوب سيكتشف الفرد ذاته بشكل تدريجي، ويعي حقيقته ودوره في المجتمع، فيتحول الى رقم صعب يهدد شرعية السلطة، وحينئذ فقط يتراجع عن الاستبداد واللاتسامح، ويعترف بالآخر وحقه في ممارسة دوره الاجتماعي والسياسي، باعتباره عضوا في المجتمع، له التمتع بنفس الحقوق

التي يتمتع بها. بل سيتكامل معه بدلا من اضطهاده وقمعه، لان التحرر من الاستبداد والتفكير الاستبدادي يعني التخلص من نزعة التفرد، والهيمنة، والفوقية، والنزول الى مستوى الانسان الطبيعي، الذي يعترف ببشريته وامكان خطئه، وحاجته الماسة الى الآخر. كما يعني الاعتراف بان لكل مرحلة رجالها وقادتها. وان من حق الشعوب ان تختار بين فترة واخرى من تراه اقدر على تحقيق مصالحها وطموحاتها.

كما ينبغي اعتماد اسلوبا آخر في الحكم ينهي هيمنة الطاغية على عقل الانسان، الذي يخشى التدهور السياسي والامني عند غيابه، ويتمنى عودته في كل ازمة تمر بها البلاد. وهي حالة ناتجة عن الهرمية في الحكم والتفرد بالسلطة التي ادمنتها الشعوب المتخلفة، واعتادت تلقي القرارت عن السلطان مباشرة. فيجب لانهاء هذه الحالة التأكيد على دور المؤسسات الحكومية في صناعة القرارت السياسية والمقررات الوزارية، وانهاء عملية الاملاء والتلقي من رأس النظام. وعندما تتولى المؤسسات والخبراء صناعة القرار وصياغة القوانين ينتهي دور الرئيس ليصبح منفذا لاستراتيجة البلد التي يعمل على وضعها ذوي الاختصاص والمؤسسات، وحينئذٍ لا تتوقف عجلة الحياة السياسية على وجوده الشخصي، ولا تتأثر بتغيره. او بذهاب هذا الحزب ومجيئ حزب آخر. أي ان دور الرئيس سيؤثر على مستوى التطبيق، وهنا تظهر جدارة الاشخاص وقابلياتهم على ادارة البلاد. واما مسار الدوائر والقوانين فينبغي ان لا تتأثر بهذا الفرد او ذاك، وانما تحكمها المصالح العليا واستراتيجيات الدولة. فالدول المتطورة، كما شاهدناه وعاصرناه، لا تتأثر مهما كان حجم الازمات السياسية التي تمر بها بسبب الانتخابات، وبسبب الانتقال السلمي للسلطة من هذا الحزب او الرئيس الى ذلك الحزب او الرئيس. مما يؤكد ثبات تلك الدول واستقرارها سياسيا، وهي حالة يحتاجها كل بلد يفكر بالرقي السياسي والاجتماعي ويطمح الى وجود مجتمع مدني تسوده قيم العدالة والتسامح. اما مع هيمنة الطاغية والاستبداد فليس هناك ثبات حقيقي، وانما استقرار مصطنع يهتز في اول ازمة تمر بها البلاد، استقرار تفرضه سطوة الطاغية وسلطانه. والجدير بالذكر اننا نضع الاستبداد هنا في مقابل الممارسة الديمقراطية الحقيقية. فالدولة اما ديمقراطية، سواء كانت ملكية

او جمهورية، واما انها تعيش الاستبداد الذي يتخذ صيغا مختلفة وتحت مسميات متعددة. والتسامح لا يشهد حضورا على المستوى الحكومي والشعبي الا بضمور منابع اللاتسامح، ومنها الاستبداد بجميع اشكاله وصوره.

خامسا ـ التطرف الديني:

يعتبر التطرف الديني احد اخطر منابع اللاتسامح، لتلبسه بلبوس المقدس، وتوظيفه للنص الديني، وسرعة تصديقه من قبل الناس، وقدرته على التخفي والتستر تحت غطاء الشرعية والواجب والجهاد والعمل الصالح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهو بحاجة الى وعي يعري حقيقته، ويكشف زيفه، والا فأنه ينطلي بسهولة على ذوي النوايا الطيبة من البسطاء، ممن لا يفقهوا اساليب الخطاب وطريقة توظيف الآيات، ولا يميزوا بدقة بين الاحاديث والروايات الصحيحة والموضوعة، وما هو عام في النص (مطلق النص) وما هو خاص، وايهما مقيد وايهما مخصص، وانما يكفي لتصديقها والتفاعل معها انتماؤها للمراجع الاسلامية، بما فيها كتب التراث، واقوال الرجال، أي الخطاب النصي والشفهي، بل ان تأثرهم بكلام الخطباء اقوى واسرع، لذا ليس غريبا ان يكون اكثر المتطرفين الدينيين ممن لم تسعفهم كفاءاتهم العلمية والثقافية في ادراك الحقيقة.

والتطرف الديني لا يعدو كونه قراءة متحيزة للدين، وقراءة مجتزئة للنصوص. وهنا ينبغي التأكيد على مسألة تعدد القراءات كواقع يدعمه امران اساسيان:

الاول: تعدد التفاسير رغم وحدة النص القرآني. فالمكتبة الاسلامية تزخر بما لا يقل عن الثمانمئة تفسير، قديما وحديثا، كما في بعض الاحصاءات الببليوغرافية. كلها تؤكد تعدد الآراء في فهم آيات الكتاب الكريم، ومدى تأثر المفسرين بقبلياتهم، العقيدية والفكرية والثقافية، فهناك التفسير الشيعي والسني والزيدي والاباظي وغيرها. وهناك تفسير علمي وفلسفي وتاريخي وادبي، الى غيرها من الاتجاهات والمذاهب.

والثاني: تعدد الرأي الفقهي واختلاف فتاوى الفقهاء رغم وحدة المرجعيات

(القرآن، والسنة). وعلى هذا الاساس قس الاتجاهات المختلفة في فهم الدين والاحكام الشرعية، فهي تتراوح بين التطرف والتسامح، وتتباين بين التزمت واليسر والسهولة ، الا ان كل منها يمثل قراءة مستقلة لها مبرراتها. فالاول يركز على تجزئة النصوص، والتمسك بحرفيتها والجمود في فهمها، والجمود على ظواهرها. والثاني يؤكد على الترابط بينها، ويرفض التجزئة والتفكيك بين النصوص، ويرتكز على:﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [1]، ﴿لا اكراه في الدين﴾ [2]، ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ [3]، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ [4] .

وازمة التطرف في بساطة الوعي وضحالته واختلاله، وعدم القدرة على فقه النص، والتمسك بظاهره، رغم وجود المتشابه فيها. وقد امرنا القرآن بردها الى المحكمات من الآيات. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِه وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَه إِلاَّ الله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ [5]. وكانت ازمة الوعي سببا في ظهور اول فرق التطرف بالاسلام، وهم الخوارج الذين تمردوا على الامام علي(ع) في معركة صفين، وفرضوا عليه التحكيم، ثم عادوا لينقضوه ويطالبون الامام بمحاربة معاوية. فاضطر الى محاربتهم في النهروان والقضاء عليهم الا نفر منهم. غير ان التطرف اتخذ اشكالا مختلفة خلال التاريخ، وتجلى عبر حركات وتيارات فكرية وعقيدية. فكان دائما عقبة امام العقل والتسامح، واصرارا على الجمود والتحجر. فما

---

[1]- سورة الحج، الاية: ٧٨.

[2]- سورة البقرة، الاية: ٢٥٦.

[3]- سورة يونس ، الاية: ٩٩.

[4]- سورة الكهف، الاية: ٩٩.

[5]- سورة آل عمران، الاية: ٧.

نشاهده اليوم من مظاهر دينية متطرفة تمتد جذورها الى القرن الاول من التاريخ الاسلامي. وهو منظومة من المفاهيم تتنافى مع العقل والاجتهاد والتدبر. فلا يمكن ان يصار الى صيغ مشتركة بين التطرف والتعقل، وبين التكفير والتفكير.

وقد افضى منهج الجمود على ظواهر النصوص، وتجزئة الآيات القرآنية الى وجود احكام تعميمية مطلقة، كما في مسألة محاربة الكفار او المشركين من اهل الكتاب. فالقراءة المتطرفة للنص لا تراعي تغير موضوعات الاحكام، ولا مناسبات الحكم والموضوع (كما هو المنهج في اصول الفقه) وانما يبقى الحكم مطلقا ويمكن تطبيقه على جميع الحالات، لا فرق في ذلك بين المحارب وغير المحارب. وعلى هذا الاساس ترتبت الاحكام الشرعية وظهرت سلسلة من الفتاوى التكفيرية، التي طالت ايضا المخالفين مذهبيا، رغم وحدة المرجعية الفكرية لكليهما. فكل منهما يرتكز الى نصوص الكتاب الكريم والروايات لاستنباط الاحكام الشرعية، وتكوين الرؤى العقيدية، غير ان الاختلاف في بعض مفردات العقيدة التي لا تمس بوحدانية الله تعالى، ولا بنبوة النبي الكريم، ولا في تمامية القرآن الحكيم، قد افضت الى تباينات كبيرة، عمد المتطرفون في ضوئها الى تكفير المذاهب الأخرى، وترتيب نسق من الاضداد المتناحرة. وقد كلف هذا المنهج المتحيز الاسلام والمسلمين الكثير من طاقتهم وجهودهم، وسالت بسببه دماء غزيرة، وأزهقت انفس بريئة. وما زالت تداعياته تشكل شبحا مرعبا لكل الشعوب الآمنة. ويكفي ان اغلب الاحداث الارهابية التي وقعت في انحاء مختلفة من العالم وراءها حركات اسلامية متطرفة، من ذبح الاسرى، الى احتجاز الاطفال رهائن والتسبب في قتلهم، مرورا بالسيارات المفخخة والتفجيرات المتعمدة، حتى بات الاسلامي يساوي الارهابي، والارهابي يساوي الاسلامي. وقد تأثر لذلك وضع المسلمين في كل مكان، سيما الجاليات الاسلامية الكبيرة التي تقطن عددا كبيرا من دول العالم. لكن فداحة الامر تجدها في ممارسة التطرف الديني داخل العراق، البلد الاسلامي، الذي تعرض لاقسى انواع الارهاب، الذي طاول المدنيين والعزل والابرياء والاطفال، والطقوس الدينية، ودور العبادة. كل ذلك باسم الدين، وتحت ذريعة الجهاد، والامر بالمعروف، وقتال

الكفار، وغيرها من العناوين. لكن يجب التميز بين المقاومة المشروعة وبين الاعمال الارهابية، فالمدان هو العنف اللامبرر والارهاب الذي افقد المسلمين سمعتهم ومكانتهم بين شعوب العالم.

لسنا في صدد معالجة او بيان التطرف بكل تفاصيله، والذي يهم البحث دراسته كمنبع من منابع اللاتسامح، وما هو السبيل لتفكيك منظومته المعرفية، كي يكف عن تدفقه اللاعقلاني والتكفيري. من هنا اقتضى الامر الاشارة بشكل مكثف الى اسباب التطرف كي يمكن ان يصار الى استنبات قيم بديلة، لا تخرج عن اطار المرجعية الاسلامية والقيم الانسانية. وايضا لا يمكن الاستطراد في بيانها، على امل تناولها مفصلا في موضع آخر ان شاء الله تعالى، لكن تبقى بعض الاسباب اساسية ينبغي التطرق لها، وهي: حديث الفرقة الناجية، خطاب الحركات الاسلامية، فتاوى التكفير والتحريض.

١ـ لعب حديث الفرقة الناجية (ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة) دورا خطيرا في تقطيع اوصال الامة الاسلامية وتفتيت مقوماتها، وهو الاساس المعرفي في التناحر والصراع بين الفرق والمذاهب الاسلامية، لانه يبيح، بشكل غير مباشر الاحتراب والقتال بين الفرق، باعتبار الفرق غير الناجية فرق ضالة ومنحرفة، فيجب قتالها. ولما كانت كل فرقة تعتقد انها مصداقا لهذا الحديث فهي بالتالي مخولة بقتال الفرق الضالة بموجب آيات واحاديث اخرى. أي ان مسؤولية حديث الفرقة الناجية هو تحديد وتفعيل موضوع الآيات والاحاديث الآمرة بقتال الضالين والمنحرفين (طبعا من وجهة نظر متطرفة، والا فالمنهج القرآني قائم على الهداية والمحاججة بالادلة والبراهين). فينبغي اعادة النظر في الوعي الذي تكون في اطار بعض النصوص الدينية والمرويات التاريخية، والتأكد من صحتها، عبر دراستها سندا ومتنا،كحديث الفرقة الناجية، الذي لعب دورا كبيرا في تشظّي الامة، والاصرار على احتكار الحقيقة، ورفض كل الفرق والمذاهب التي تحتفظ بوجهات نظر

اجتهادية مخالفة، حتى بات الجميع الا ما ندر يعتقد بخطأ المخالف مهما كان نوعه[1].

وحديث الفرقة الناجية لم يرو في المجاميع الحديثية المعتبرة ، ولم يرد في صحيح البخاري وصحيح مسلم، ولم تحز أي من رواياته على شروط الصحة المعتبرة في الصحاح من كتب الحديث النبوي الشريف. لكن رغم ذلك تجد كل فرقة من الفرق الاسلامية تتشبث بهذا الحديث، لتؤكد تفوقها على الفرق الأخرى، ونجاتها يوم القيامة، وبالتالي هلاك جميع الفرق التي سيكون مصيرها النار، وفق منطوق هذه الرواية. وقد ارتكز الى هذا الحديث لتحديد العلاقات العامة مع الفرق والمذاهب الأخرى، واتخاذ احكام جائرة ضدها، باعتبارها فرق ضالة يجب تجنبها[2].

والصيغة العملية للتعامل مع هذا اللون من الاحاديث هو الرجوع الى المصادر الحديثية، بغية التعرف على تلك الروايات، ودراستها متنا وسندا دراسة علمية، وفق ضوابط الرواية والدراية، ومن ثم اعلان نتائج البحث امام الملأ، بغية التوافر على وعي يمكّن المجتمع من تجاوز عقدة الآخر من ابناء الفرق الهالكة (حسب ما يصرح به هذا الحديث). وآنئذ سيقف الجميع على قدم المساواة في مواجهة مصيرهم يوم اللقاء الاعظم، وحينئذ ﴿... ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى﴾. واعتقد ان مسؤولية ذلك،أي مسؤولية مراجعة النصوص والمرويات التاريخية المعتمدة في نفي الآخر والغائه، تقع على جميع الاوساط العلمية والثقافية الواعية.

أي يفترض علينا، كمسؤولية تاريخية، تحصين ثقافتنا من تسرب النصوص الموضوعة، او المرويات المختلقة، والاعتماد على النفس في ايجاد صيغ للتفاهم مع الآخر، بعد ان أقر القرآن الكريم بوجود الاختلاف بين الشعوب والاقوام، وترك الباب مفتوحا لاعتماد الاسلوب الاكفأ، لتوفير اجواء سليمة للاجتماع والتعايش

---

[1]- انظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٧، التعددية مشروع انساني متقوم دينيا.. مقاربة أولية في آليات التعايش بين الاديان والثقافات.

[2]- المصدر نفسه.

السلمي[1] ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[2].

٢ـ كما ان خطاب الحركات الاصولية ليس اقل خطرا من حديث الفرقة الناجية، ان لم يكن اشد خطرا لتعدد اساليبه ووفرة خزينه، وارتكازه الى قراءات احادية ومجتزئة، افضت الى تصورات ظلامية ولا انسانية شكلت خطرا كبيرا على مستقبل الرسالة ومصداقية الدين الحنيف.

فالحركات الاصولية تنظر الى المجتمع نظرة سلبية، تتراوح بين الانحراف والجاهلية مرورا بالفسق والضلال والعصيان والفساد والانحطاط. وهذه النظرة السلبية كانت وما تزال المسوغ لعمل هذه الحركات داخل المجتمع، الا انها ليست السبب الوحيد، فهي ترى المجتمع ضالا تجب هدايته، وعاصيا يجب معاقبته، وفاسدا ينبغي اصلاحه، ومنحطا خلقيا يجب انقاذه. أي ان الحركات الاصولية لا تتعامل مع افراد المجتمع على اساس الاختصاص العلمي واحترام وجهات النظر وحرية الرأي والعقيدة، لانها ليست من جملة مقاييس التقييم لديها، التي تنحصر عادة بمدى ايمان الشخص والتزامه بالشريعة الاسلامية. لذا فالفرد اما ملتزم دينيا (متدين او خير) او فاسق، والبلد اما دار ايمان او دار كفر. واما الاسلام وشهادة الشهادتين، فلا تعصم الانسان الا في حدود، لانه ليس مقياسا لكل شيء، وهو الموقف التاريخي نفسه تجاه تعريف المؤمن والكافر ومقترف الكبائر، الذي افرز المعتزلة عندما اعتزلوا النزاع حول فاعل الكبيرة، وقالوا انه منزلة بين منزلتين[3].

ثمة فارق عندما ترى في افراد المجتمع اخا لك في الدين او شريكا لك في الخلق[4]، او تعتقد انه انسان عاص، فاسق، منحط، منحرف. ففي الحالة الاولى تنظر

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- سورة هود، الاية: ١١٨.

[3]- من كتاب تحديات العنف، معد للطبع. للكاتب.

[4]- من كتاب للامام علي (ع) الى مالك الاشتر عندما ولاه مصر، جاء فيه: (وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لهمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلاَ تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أكْلهمْ، فَإنَّهُمْ صِنْفَانِ: إمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإمّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ، مِنْهُمُ الزَّلَلُ، وَتَعْرِضُ لهمُ الْعِلَلُ،يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ

لهم بعطف ورحمة وحنان، وتتمنى لهم الخير والهداية ومعرفة الحقيقة والرجوع عن معصية الله والكف عن اقتراف الكبائر من اجل سلامة النفس والمجتمع. فتتألم لهم وتشاركهم في همومهم وآلامهم وتقدر مشاعرهم وانسانيتهم وتحترم رأيهم ووجهة نظرهم، وتناظرهم على اساس لا احد يملك الحقيقة المطلقة، وانما وجهات نظر ولكل طرف ادلته وبراهينه، وبالتالي فلكل واحد قناعاته (لا اكراه في الدين)، ويترك امره الى الله، ان شاء غفر له، او عذبه (لست عليهم بوكيل). هو ولي امرهم في الدنيا والآخرة، ما دام لايؤثر سلبا على أمن المجتمع. واذا كان انسانا مسالما في اساليبه وحواره على الداعية ان يماثله في ذلك دون اللجوء الى العنف، لانه سيكون حينئذ ضعفا وانهزاما وعجزا عن مواجهة الحجة بالحجة والدليل بالدليل والبرهان، الذي هو منهج القرآ ن الكريم في حواره مع الآخر.

واما في الحالة الثانية، عندما تتعامل مع افراد المجتمع وهم عصاة بغاة خارجين على قانون السماء يستحقون العقوبة والعذاب، فانك لا تشعر تجاهم باي ود او احترام، ولا تتعامل معهم الا وفق منطق الابوة والولاية والفوقية. ورفض كل ما ينتسب الى فكرهم وعقيدتهم. وتعطي لنفسك صلاحيات واسعة تضعهم امام خيارين اما الالتزام المطلق او الكفر المطلق، لترتب على كل واحد آثاره واحكامه. وبالتالي فانك ستعكس صورة سيئة عن الانسان الداعية وعن الحركة التي تنتمي لها[1]. واذا كان ثمة استثناء لهذه الحالات (وهو موجود بلا شك) فان الحركات القائمة على فكر سيد قطب لا شك انها تحكم بضلال المجتمع، الذي يعتبره قطب مجتمعا جاهليا ينبغي التعامل معه على هذا الاساس[2].

وَالْخَطَأ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَوَالِي الأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللهُ فَوْقَ مَنْ وَلاَّكَ! وَقَدِ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ، وَابْتَلاَكَ بِهِمْ). انظر: كتاب نهج البلاغة للامام علي الكتاب رقم: ١٥٣.

[1]- تحديات العنف، مصدر سابق.

[2]-انظر كتاب: معالم في الطريق. وتفسير: في ظلال القرآن. لسيد قطب.

٣ـ تعتبر فتاوى التكفير وخطب التحريض وليدة فكر ظلامي متطرف، وقراءات احادية للنصوص الدينية (القرآن والسنة). وقد لعبت الفتاوى التكفيرية والخطب التحريضية دورا خطيرا في تأجيج مشاعر الكراهية والحقد بين الناس، ولم تتورع في اباحة قتل الاطفال والابرياء والمدنين وغير المحاربين، باعتبارهم كفارا مباح قتلهم والتمثيل بهم ومصادرة اموالهم. ولا شك ان الاسلام الذي يحرم اقتلاع الاشجار والاجهاز على المريض ويحرم قتل الشيخ الكبير (كل ذلك في ظروف الحرب) لا شك انه لا يجيز قتل العزل والابرياء والاطفال. لكن المشكلة في فهم النص وتحديد الثابت والمتغير من الدين، ومعرفة الناسخ والمنسوخ بشكل دقيق يستوفي شروطه العلمية التي منها الوثوق باخبار النسخ الى درجة الاطمئنان بل اليقين والجزم، لخطورة الاحكام المترتبة عليه، اذ ليس من السهل تعطيل الاحكام القرآنية المنصوصة بحجة النسخ، الا اذا ثبت ذلك بدليل قطعي صريح لا لبس فيه. فالمناهج اللاعلمية عمدت الى تعميم النسخ لكثير من الايات القرآنية[1]، ولم تبق من آيات المودة والرحمة والتعامل مع الآخر بالحسنى، سوى الآيات الآمرة بقتال الكفار والمشركين. فمثلا يرى ابن حزم الاندلسي ان آية ﴿إِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]، قد نسخت(٤٧) موردا من آيات الكتاب فيها اشارة الى الرحمة والمودة والعفو والتسامح وعدم الاكراه[3]. بينما راح يعدد موارد النسخ الاخرى في كل سورة من السور، ويعتقد ان (٤٠) سورة دخلها النسخ، و(٢٥) دخلها الناسخ والمنسوخ، و(٤٣) فقط لم يدخلها

---

[1]- انظر على سبيل المثال: الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة بن دعامة السدوسي، عام ١١٧ هـ تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

[2]- سورة التوبة، الاية: ٥.

[3]- ابن حزم الاندلسي، الناسخ والمنسوخ في القران الكريم، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص١٠.

النسخ[1]. فلا غرابة حينئذ ان ترتكز فتاوى التكفير وخطب التحريض على هذا القسم من الآيات بينما تتجاهل الآيات الاخرى، ولا تدخلها في عملية استنباط الاحكام الشرعية. بينما تقتضي مهمة الفقيه النظر في جميع النصوص واجراء المقارنة بينها ودراستها دراسة تفصيلية قبل ان يصار الى فتوى يعمل بها من يقلده من المسلمين. من هنا كتب بعض السلف الصالح ردا على المنهج المتطرف المستغرق في نسخ الآيات. فألف ابو علي محمد بن احمد بن الجنيد، المتوفى سنة ٣٨١هـ، كتابا تحت عنوان: (الفسخ على من اجاز النسخ)[2]. ولا شك ان منهج تعميم النسخ قد اثار عددا من العلماء، لانه يتناقض مع روح الشريعة وسماحتها وانسانيتها، ويزجها بمخاطر هي في غنى عنها، ويضعها في دائرة الاتهام من قبل المتخرصين والحاقدين على الرسالة والدين الحنيف.

تأسيسا على ما تقدم يحق لنا اثارة علامات استفهام واسعة واسئلة كثيرة عن حقيقة النسخ الذي احدث كارثة على مستوى فهم القرآن وتعطيل الاحكام. هل النسخ صدر فعلا بهذه الكثافة التي تتحدث عنها الكتب التراثية وما زال بعض يتشبث بها، ام انها اسقاطات تمثل فهم الرواة والمحدثين والفقهاء والمفكرين المسلمين، او مشروع سلطاني لتكريس الحروب والقتال؟ أليس أغلب الآيات المنسوخه تمثل جوهر الدين وحقيقته وخطابه الانساني المفعم بالحب والرحمة والمودة والمغفرة، فلماذا يصار الى نسخها والابقاء على آيات العنف واللاتسامح واجتثاث المخالف والمعارض؟ أليس منهج القرآن الكريم هو: ﴿قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين[3]﴾، ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلهم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ

---

[1] - المصدر نفسه.

[2] - الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة بن دعامة السدوسي، مصدر سابق، ص ١٦، مقدمة المحقق.

[3] - سورة البقرة، الاية: ١١١.

هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِه وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ[1]﴾،﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ[2]﴾، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً[3]﴾، ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ[4]﴾، فلماذا تلغى جميع هذه الآيات لتبقى آيات السيف والقتال ومطاردة الآخر المختلف دينيا مطلقة وفعلية على مر السنين والايام؟ أليس النسخ بهذه الكثافة كان اسلوبا استبداديا اريد به تبرير حروب الخلفاء والملوك والسلاطين؟ او شرعنة قتال الشعوب غير المسلمة وان كانت مسالمة؟ او كمبرر لحث المسلمين على القتال وتوسيع رقعة الحرب من اجل ملء الفراغ، واشغال الجند، وتحصيل الثروات، وتكريس المكاسب والفتوحات لمصالح شخصية، ثم تحول الى حقيقة معرفية واحكاما شرعية يتناقلها الرواة والفقهاء؟

لا نريد نفي النسخ مطلقا فربما هناك بعض الاحكام نسخت فعلا كما في آية النجوى[5]، لكن ليس لدينا ادلة قطعية تثبت هذه الكثافة من النسخ التي ما زال بعض الفقهاء يصر عليها ويعتبرها ركيزة اساسية في فهم القرآن الكريم وآياته البينات، وعلى اساسها يفتى بقتال كل المخالفين عقيدة ودينا، ويحرض ضد الآخر وحقه في اعتناق عقيدته وممارسة شعائره.

تبقى مسألة النسخ مسألة خطيرة ومهمة، فهو المسؤول عن تكثيف خطاب العنف واللاتسامح في القرآن، من خلال تأسيس فهم للآيات الكريمة على اساس

---

[1]- سورة النحل، الاية: ١٢٥.

[2]- سورة البقرة، الاية: ٢٥٦.

[3]- سورة الكهف، الاية: ٢٩.

[4]- سورة يونس ، الاية: ٩٩.

[5]- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ . أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَه وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُون). سورة المجادلة، الآيتان: ١٢و١٣.

ازالة فاعلية بعض الآيات وتفعيل آيات اخرى، فنتج عن ذلك خطاب لا يتسامح ولا يرحم ولا يتفاهم ويرفض التعايش مع الآخر، أيا كان نوعه. ولا نريد هنا تعميم الاحكام فللمفكرين المسلمين آراء اخرى حول الموضوع ترفض اختزال القرآن الكريم في بضع آيات من آيات القتال التي كان لها ظرف خاص، ولها قيودها وشروطها التي تتوقف عليها فعلية احكام الجهاد. غير ان الخط المتطرف في الاسلام بات شديد الحضور من خلال تبنيه لكثير من العمليات، تستند بلا شك الى هذا اللون من الفهم والتفسير.

ولم تميز العقليات المتطرفة بين مبادئ الاسلام الثابتة، والاوامر الصادرة في ظروف المعركة، التي تنتهي بنهايتها، ليعود الاسلام حيا من خلال مبادئه الانسانية وقيمه العقلية الرائعة. وانما عولوا على فهم متقدم يلغي جميع الآيات الآمرة بالرأفة والرحمة والتسامح وعدم الاكراه، باعتبارها نسخت بآية السيف. فتحول الدين، بموجب هذا الفهم، الى صارم ما زال مشهورا ليقطع وتين كل من سولت له نفسه مخالفة المتطرفين الدينيين بالرأي، او الاعتراض على سلوكهم وتصرفاتهم. بينما مقتضى الفهم المتزن ان يصار الى التمييز بين الثابت والمتغير من احكام الاسلام، (والتمييز بين ما هو جوهري وروحي في الشريعة، أي ما هو اصل وعام وكلي وثابت، وبالتالي حاسم، وبين ما هو استثنائي وظرفي، أي عرضي ومتغير، وبالتالي يخضع لمقتضيات الزمان والمكان والاحوال والمواقف)[1].

وعندما نعود الى سياق موضوع التسامح ومنابع اللاتسامح نؤكد ان الفهم الذي يكرس الاحقاد ويصر على تكفير الاخرين، من اجل شرعنة قتالهم ومطاردتهم، هو فهم لا ينسجم مع روح الشريعة الاسلامية، وبعدها الانساني، وبالتالي فهذا الفهم يعد اخطر منابع اللاتسامح، لاسقاطه على الدين الحنيف. فالمطلوب من اجل الرقي الى مستوى المجتمعات المتسامحة العمل على تفكيك الخطاب الديني المتطرف،

---

[1]- فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد (تقرير السيد علي فضل الله)،بيروت، دار الملاك، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ١٧.

وتفتيت بناه المعرفية، واشاعت رعياً دينياً قادراً على فهم الحقيقة،كي يتوارى هذا اللون من الفهم ويحل محله خطاب متزن يمهد لاستنبات قيم التسامح والعفو والرحمة وهي قيم القرآن المجيد وخلق النبي الكريم ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لهمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لهمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1].

---

[1]- سورة آل عمران، الاية: ١٥٩.

في معنى التسامح: التسامح و آفاق السلم الأهلي

محمد محفوظ[*]

[*] مدير تحرير مجلة الكلمة ـ بيروت.

عديدة هي المفردات والمصطلحات المتداولة اليوم، التي تحتاج إلى تحديد دقيق لمعانيها ومدا ليلها. وذلك لأن استخدام هذه المصطلحات دون ضبط المعنى الحقيقي لها، يساهم في تشويه هذا المصطلح على مستوى المضمون، كما أنه يجعله عرضة للتوظيف الأيدلوجي المتعسف. لذلك فإن تحديد معنى المصطلحات والمفردات المتداولة، يساهم في خلق الوعي الاجتماعي السليم بها..

ومن هذه المصطلحات التي تحتاج إلى تحديد معناها الدقيق وضبط مضمونها الفلسفي والأخلاقي والاجتماعي، مصطلح التسامح.. حيث أن هذا المصطلح متداول اليوم في كل البيئات الأيدلوجية، ويتم التعامل مع هذه المقولة ولوازمها الثقافية والسياسية، باعتبارها ثابتة من ثوابت المجتمعات المتقدمة.. لذلك وبعيدا عن المضاربات الفكرية والتوظيفات الأيدلوجية المتعسفة، نحن بحاجة إلى ضبط المعنى الجوهري لهذا المصطلح، وتحديد مضمونه وجذوره الفلسفية والمعرفية، وبيان موقعه في سلم القيم والمبادئ الاجتماعية.

ولا شك أن إصرار مختلف المواقع الأيدلوجية على استخدام هذا المصطلح دليل على غياب مضمونه عن واقع العالمين العربي والإسلامي.. إذ أن العديد من الظواهر السياسية والثقافية والمجتمعية، تؤكد بشكل أو بآخر على خلو الساحة العربية والإسلامية من مقتضيات ولوازم هذه القيمة..

وقبل الدخول في معنى التسامح في الفضاء العربي والإسلامي، من الأهمية إلقاء نظرة سريعة على حركة تطور هذا المصطلح في الفضاء المعرفي والسياسي الغربي.. ففي التجربة الغربية ارتبطت مقولة التسامح بالمسألة الدينية، إذا اعتبرت من قبل الفيلسوف (جون لوك) بوصفها الحل العقلاني الوحيد لمشكلة الخلافات التي نشأت داخل المسيحية، التي هي الدين الرئيسي في الثقافة الغربية. ومع تطور الحياة السياسية والمجتمعية في الغرب، بدأ ينظر إلى التسامح على حد تعبير(سمير الخليل) باعتباره العمود الفقري لليبرالية بوصف هذه الأخيرة فلسفة عامة للجماعة البشرية، كما بوصفها شعورا يحس تجاه الجماعات الأخرى. في الغرب اليوم ينظر إلى التسامح على أنه سياسي وعرقي وإثنى وقومي واجتماعي وجنسي. وهو يتخذ بصورة عامة

شكل تحمل متنامي، يشمل حيزا متزايد الفساحة للفروقات بين الكائنات البشرية.

وبالتالي فإن التسامح وفق التجربة الغربية والفكر الغربي المعاصر، هي الإجابة المطلوبة الغربية آنذاك.. فالاختلافات قادت في فترة من الفترات إلى التعصب والانكفاء والعزلة، ودفع المجتمع الغربي ثمن ذلك..

وفي إطار البحث عن حلول فلسفية ومعرفية ومجتمعية للاختلافات التي كانت تعصف بالمجتمعات الغربية، تم نحت وبلورة مفهوم التسامح كإجابة بديلة للاختلافات العقدية والسياسية.. فالاختلافات تقتضي التسامح وهو مسؤولية حضارية وواحد من حقوق الإنسان. فحينما تسود الكراهية لأسباب وعوامل دينية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، يكون التسامح. هو الحل الذي تبرزه التجربة الغربية للتعامل مع دوافع الكراهية.. و على ضوء ذلك تكون قيمة التسامح، هي لمعالجة مشاكل الاختلافات الإنسانية، التي قد تقود إلى شيوع ظاهرة الكراهية والعنف. وبالتالي فإن التسامح فضيلة أخلاقية، وضرورة سياسية ومجتمعية، وسبيل لضبط الاختلافات وإدارتها. وفي الدائرة الإسلامية لم أجد من خلال بحثي في النصوص الإسلامية مفردة (التسامح)، وإنما الموجود بعض المفردات الأخرى التي تقترب في المضمون من مفردة التسامح.. ففي النصوص الإسلامية استخدام للمفردات التالية(المداراة ـ الرفق ـ السماحة ـ اليسر والتيسير) وكلها مفردات تتقارب في مضمونها وجوهرها من المضمون المتداول لمصطلح التسامح.. الذي يعني على المستوى الفعلي التوليف بين الاعتراض والقبول.. فليس كل ما ترفضه عقليا أو تناقضه معتقديا، تمارس بحقه القطيعة والحرب، وإنما المطلوب التسامح، الذي يحتضن في جوهره الاعتراض والقبول في آن واحد..

ولهذه القيمة في التجربة الإنسانية، جذور فلسفية ومعرفية، هي التي تؤسس لهذه الضرورة الاجتماعية. وبإمكاننا أن نحدد الجذور الفلسفية والمعرفية لمفهوم التسامح في النقاط التالية:

يعترف الإسلام بالحقوق الشخصية لكل فرد من أفراد المجتمع، ولا يجيز أي ممارسة تفضي إلى انتهاك هذه الحقوق والخصوصيات.. ولا ريب أنه يترتب على

ذلك على الصعيد الواقعي، الكثير من نقاط الاختلاف والتمايز بين البشر، ولكن هذا الاختلاف لا يؤسس للقطيعة والجفاء والتباعد، وإنما يؤسس للمداراة والتسامح مع المختلف، لا بمعنى الاستهتار بالقيم أو الفرار من المسؤولية، وإنما بمعنى الرفق والمداراة، وتضمين مقولة الهداية معنى المحبة والإشفاق.

فالتسامح لا يعني بأي حال من الأحوال، التنازل عن المعتقد أو الخضوع لمبدأ المساومة والتنازل، وإنما يعني القبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعا ته الأخرى..

إن الحقيقة الكاملة والناجزة، لا يمكن الوصول إليها دفعة واحدة، وإنما هي بحاجة إلى فعل تراكمي يستفيد من كل العقول والجهود والطاقات الإنسانية. لذلك من الأخطاء الفادحة والقاتلة التعامل مع القناعات الإنسانية بوصفها حقائق جزمية ومطلقة. وذلك لأن هذا التعامل، هو الذي يؤسس للدوغمائية التي ترى في قناعتها الحقيقية المطلقة، فتمارس على ضوء ذلك التشدد والتطرف على قاعدة امتلاك الحقيقة المطلقة..

وعلى اعتبار إننا كبشر لا نمتلك هذه الحقيقة المطلقة، وإنما هي موزعة بين البشر، وتحتاج إلى إنصات وتواصل مستمر بينهم. لذلك فإن التسامح هو الخيار السليم الذي ينبغي أن يتم التعامل به.

إن المنظومة الأخلاقية التي شرعها الدين الإسلامي من قبيل الرفق والإيثار والعفو والإحسان والمداراة والقول الحسن والألفة والأمانة، وحث المؤمنين به إلى الالتزام بها وجعلها سمة شخصيتهم الخاصة والعامة. كلها تقتضي الالتزام بمضمون مبدأ التسامح. بمعنى أن تجسيد المنظومة الأخلاقية على المستويين الفردي والاجتماعي، يفضي لا محالة إلى شيوع حالة التسامح في المحيط الاجتماعي. فالمداراة تقتضي القبول بالآخر، واليسر والتيسير يتطلبان التعايش مع الآخرين، وحتى ولو اختلفت معهم في القناعات والتوجهات. والرفق يتطلب توطين النفس على التعامل الحضاري مع الآخرين، حتى ولو توفرت أسباب الاختلاف والتمايز معهم. ولذلك نجد أن الذكر الحكيم، يرشدنا إلى حقيقة أساسية وهي:

أن حسن الخلق والتعامل الأخلاقي والحضاري مع الآخرين، قد يحولهم من موقع العداوة والخصومة إلى موقع الولاء والانسجام. إذ يقول تبارك وتعالى [ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم]..(فصلت، الآية ٣٤).

وجاء في تفسير قوله تعالى [وقولوا للناس حسنا] أي للناس كلهم مؤمنهم ومخالفهم، أما المؤمنون فيبسط لهم وجهه، وأما المخالفون فيكلمهم بالمداراة لا اجتذابهم إلى الإيمان، فإنه بأيسر من ذلك يكف شرورهم عن نفسه، وعن إخوانه المؤمنين.

ويمتدح الباري عز وجل أولئك النفر الذين يتجاوزون مصالحهم الخاصة من أجل المصلحة العامة، ويؤثرون الآخرين على أنفسهم. إذ قال تعالى [والذين تبوء والدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون]..(الحشر، الآية ٩). ويأمر الله تعالى عباده بالعدل والإحسان في كل أحوالهم وأطوار حياتهم. إذ يقول عز من قائل [إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون].. (النحل، الآية ٩٠). ومن خلال هذه المنظومة القيمية والأخلاقية، نرى أن المطلوب من الإنسان المسلم دائما وأبدا وفي كل أحواله وأوضاعه، أن يلتزم بمقتضيات التسامح ومتطلبات العدالة.

و الحاضن الأكبر لمجموع الفضائل الأخلاقية والتي تنسجم في مضمونها مع مضمون مقولة التسامح، هو قيمة العدالة فهي روح الإسلام ومنطقه في كل المجالات والحقول.. فالدين الإسلامي، هو دين الفطرة، لذلك فإن توجيهاته ونظمه وآدابه وأحكامه كلها تدعو إلى العدل والعدالة. وعلى ضوء هذا نصل إلى حقيقة أساسية مفادها: أن مقولة التسامح في الإطار الإسلامي، ليست مرجعية نهائية، وذلك لأنها ليست قيمة كافية لإعادة بناء الأخلاقيات الإنسانية المناسبة لتحقيق السلم بين البشر. والمرجعية النهائية التي يثبتها الإطار الإسلامي، هي مرجعية العدل والعدالة.

وذلك لأن التسامح مع ما يختزن من فضائل وعناصر إيجابية، إلا أنه يبقى، رغم كل شيء، (على حد تعبير برهان غليون) قيمة سلبية، أعني: مبنية على عدم رفض الآخر، أو على الحياد تجاه المختلف، أو إذا شئنا على رفض العدوان. إن مثل هذا المشروع يحتاج إلى أخلاقيات إيجابية تعمل على التقريب بين الجماعات والتفاعل فيما بينها. وسوف تزداد الحاجة إلى العدالة أو إلى تحقيق المشاركة في الثروات الإنسانية من قبل الجميع، بقدر ما يتقدم مسار الاندماج والتوحيد العالمي الذي تقوده العولمة الزاحفة وتتفاقم الهوة التي تفصل بين الجماعات على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية، أي بقدر ما تتفاقم الهوة الحضارية.

فلا صيانة لمقدسات الإنسان، ولا محافظة لمكتسباته المادية والمعنوية، بدون عدالة، تصون كل المكتسبات والمنجزات، وتحول دون التعدي والعدوان.

فالعدالة كقيمة ومقتضيات ولوازم، هي التي تقود الإنسان إلى تجاوز كل الأنانيات، وتخطي كل العصبيات التي تفضي إلى العسف والجور.

والالتزام بمتطلبات التسامح، هو جسر العبور إلى قيمة العدالة المطلوبة في كل الأحوال والظروف.

التسامح والمسؤولية الاجتماعية

ثمة دوافع ومتطلبات عديدة، ساهمت في بلورة الحاجة إلى مفاهيم وقيم وثقافات، تساهم في زيادة وتيرة التفاهم بين الأمم والشعوب، وتؤسس لعلاقة سلمية وبعيدة عن خيارات القطيعة والصدام والحروب المفتوحة. فكلما توسعت المسافة بين الشعوب والأمم، ازدادت الحاجة إلى أطر ومبادرات تحول دون أن تتحول هذه المسافة إلى سبب إلى الصراع والصدام.. ولهذا نجد أنه على مستوى التجارب الإنسانية أنه من رحم التعصب الديني والقومي والعرقي تبلورت أفكار التسامح والتعايش، ومن تداعيات الحروب وأهوالها الكبرى نضجت مفاهيم المحبة والحوار وقبول الآخر كجزء لا يتجزأ من الذات والوجود.

ولكن التحدي الحقيقي الذي يواجه الإنسانية اليوم هو: كيف نجعل من هذه

المفاهيم والقيم التي تجسر العلاقة بين الأمم والشعوب، وتضبط حالات التنوع والاختلاف قيما حاكمة وسائدة ليس على مستوى النخب والأطر الضيقة، وإنما تشكل تيارا مجتمعيا قويا، تتجاوز من خلاله كل محاولات التزييف والحصار. ويبدو من نظام العلاقات الدولية السائدة، والجهود العالمية المبذولة لعلاج الكثير من المشكلات العالقة والمزمنة في الإطار الإنساني، أن العالم اليوم لا يتعاطى مع هذه المفاهيم على أسس سليمة، لذلك تبرز حالة الكيل بمكيالين والازدواجية في المعايير وحالات التعامل. من هنا فإننا لا نبالغ حين القول: أنه في الكثير من الحالات يتم التعامل مع هذه المفاهيم على المستوى الدولي وفق أنظمة الاستهلاك التي تتجه إلى توظيفها من أجل مصالح وأهداف خاصة ومحددة.. إن هذه القيم والمفاهيم الإنسانية والأخلاقية، هي من المساحات الهامة المشتركة بين الإنسانية بل هي من صلب الاجتماع الإنساني.. بمعنى أن غياب هذه المفاهيم والقيم على مستوى الواقع، يحول الوجود البشري إلى غابة مليئة بالوحوش والتجاوزات بكل صورها وأشكالها.

ولعلنا لا نجانب الحقيقة حين القول: أن الكثير من المشاكل والأزمات التي تعاني منها المجتمعات الإنسانية سواء على صعيدها الداخلي أو على صعيد علاقاتها مع المجتمعات الأخرى، هي من جراء غياب العدالة وأنظمتها ومتطلباتها في نظام العلاقة على المستويين الداخلي والخارجي. والفصام النكد بين النظر والعمل، بين القول والفعل فاقم من هذه الأزمات والمشكلات. فلا أحد على المستوى النظري والتجريدي يكره العدل أو يتخذ من لوازمه موقفا سلبيا، ولكن على المستوى الواقعي والفعلي تمارس كل الأعمال والممارسات المناقضة لهذه القيمة. وبفعل هذا الفصام والازدواجية لم نتمكن كشعوب عربية وإسلامية من الإنعتاق من أسر التخلف والانحطاط، ولم نتمكن من تجاوز المحن الكبرى التي تواجهنا. وذلك لأن التقدم والقدرة على تجاوز المحن، بحاجة إلى طاقة تدمج بين النظر والعمل وتجعل الإيمان معطى عمليا، مفعما بالحيوية والفعالية.. وعلى هذا فإن المجتمع بكل شرائحه وفئاته، يتحمل مسؤولية كبرى تجاه توطيد حقائق التسامح في المحيط الاجتماعي. وذلك لأن سيادة القيم المناقضة للتسامح، تهدد استقرار المجتمع ووحدته وكل

مكاسبه التاريخية والراهنة.. لذلك فإن توطيد حقائق التسامح في المحيط الاجتماعي، هو في حقيقته دفاع عن راهن المجتمع ومستقبله. من هنا فإن هذه المسؤولية، مسؤولية عامة وتستوعب جميع الشرائح والفئات. حيث تسعى كل شريحة من موقعها وعلاقاتها أن تجذر مستوى التفاهم والتعارف بين أبناء المجتمع الواحد، وتؤسس لحقائق التسامح كوسيلة مجتمعية وحضارية في إدارة الفوارق والتمايزات المتوفرة في المجتمع الواحد. فإذا كانت الوحدة مطلبا إسلاميا وحضاريا، إذ قال تعالى [أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا]. (الشورى، الآية١٣). فإن الاختلاف هو من الأمور الطبيعية في حياة الإنسان عبر التاريخ، وحقيقة إنسانية عميقة لا يمكن نكرانها. وهنا نصل إلى مربط الفرس، حيث أن الوحدة لا تعني غياب الاختلافات لأنها من جبلة البشر. ولعلنا نرتكب خطيئة تاريخية كبرى، حينما نساوي بين الوحدة والتوحيد القسري بين البشر.

وإن المطلوب هو إعادة النظر في مفاهيم الوحدة والاختلاف. حيث أن الوصول إلى حقيقة الوحدة في المجتمع، تتطلب احترام الاختلافات وإدارتها بعقلية حضارية ومنفتحة، حتى تتراكم عن طريق هذه الإدارة الحضارية حقائق الوحدة القائمة على احترام كل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية..فالوحدة لا تبني على أنقاض الخصوصيات، وإنما احترام هذه الخصوصيات وإدارتها وفق نسق حضاري - تعددي هو الذي يوصلنا إلى الألفة والوحدة.

فالوحدة مهما كان شكلها أو مستواها، لا تبني حينما نغرس بذور العداوة والكراهية والخصومة. إن هذه الوقائع تزيد من التشظي والانقسام، وتباعد بين المجتمع وحقائق الوحدة.

وإن التحليل العميق لمسار الوحدة في المجتمعات الإنسانية، يوصلنا إلى قناعة أساسية ألا وهي: أن التسامح والقبول القانوني والاجتماعي بتعدد الآراء والأفكار والتعبيرات، هو الذي يقود إلى تراكم تقاليد الألفة والاتحاد، وتجاوز كل الإحن والأحقاد في المجتمعات الإنسانية.. فالتسامح تجاه القناعات والأفكار والآراء، لا يقود إلى الفوضى والتشتت. وإنما الذي يقود إلى هذا هو التعامل مع مطلب الوحدة

بعيدا عن حقائق التاريخ والمجتمع.

وعليه فإن السعي إلى الوحدة، يقتضي إرساء معالم التسامح والقبول بالآخر وجودا ورأيا. وذلك لأن هذه المعالم هي التي تزيد من فرص التضامن الداخلي، وهي التي تعلي من شأن الانسجام والائتلاف، وهي التي ترعى وتحتضن كل وقائع الوحدة في الوسط الاجتماعي. فالإكراه لا يقود إلى الإيمان، كما أن نفي الخصوصيات لا يقود إلى الوحدة. لذلك نجد الله سبحانه وتعالى، يحذر من ممارسة الإكراه لحمل الناس على الإيمان. إذ يقول الحق [أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين].. (سورة يونس، الآية ٩٩). فإذا كان الحمل على الحق بالقوة والإكراه محظورا في الإسلام، فمن باب أولى أن يكون الحمل على ما كان ظنيا، أو كان مورد اجتهاد ونظر منهيا عنه باعتبار تسلطا وقهرا. لذلك فإن تسعير البغضاء وتنمية الأحقاد، يعد من عوامل الهدم الأساسية لأي كيان اجتماعي.. وفي إطار العمل على بلورة المسؤولية الاجتماعية تجاه قيم التسامح والتضامن ونبذ الكراهية، نؤكد على النقاط التالية:

إن التسامح كحقيقة اجتماعية، لا يمكن أن تتجسد بدون تطوير الثقافة المجتمعية التي تحتضن كل معالم وحقائق هذه القيمة. وبالتالي فإن المسؤولية الاجتماعية الأولى، هي العمل على تطوير ثقافة الحرية والتواصل وحقوق الإنسان ونبذ العنف والإقصاء والمفاصلة الشعورية بين أبناء المجتمع الواحد. فلكي يبنى التسامح الاجتماعي وتسود علاقات المحبة والألفة وحسن الظن صفوف المجتمع، نحن بحاجة أن نعلي من شأن الثقافة والمعرفة القادرة على استيعاب الجميع بتنوعاتهم واختلافاتهم الاجتماعية والفكرية. وهذا بطبيعة الحال، يتطلب ممارسة قطيعة معرفية واجتماعية مع كل ثقافة تشرع لممارسة العنف والتعصب، أو تبرر لمعتنقها ممارسة النبذ والإقصاء مع الآخرين. فالتسامح الاجتماعي لا ينمو ويتجذر إلا في بيئة تقبل التعدد والاختلاف، وتمارس الانفتاح الفكري والمعرفي، وتطلق سراح الرأي للتعبير والنقد.. فلكي نحقق التسامح، نحن بحاجة أن ننبذ من واقعنا كل أشكال التعصب وممارسة العنف.. حيث أنه لا يمكن أن تتجسد معالم التسامح في

مجتمع تسوده ثقافة تدفع إلى الانغلاق والتعصب وممارسة العنف تجاه المخالفين. إن التسامح بحاجة إلى ثقافة مجتمعية جديدة، قوامها القبول بالآخر المختلف والتعامل معه على أسس حضارية تنسجم وقيم المساواة والعدل.

بناء وتعزيز أطر ومؤسسات التفاهم بين مختلف شرائح المجتمع. وذلك لأن الكثير من أنماط العداء والخصومة، ليست وليدة الاختلاف المحض، وإنما هي من جراء غياب أطر ومؤسسات للتفاهم والحوار المباشر. فالجفاء والتباعد المتبادل، يساهم في توسيع شقة الخلاف وتباين وجهات النظر. لذلك من الأهمية بمكان ومن أجل إرساء معالم التسامح في الوسط الاجتماعي، العمل على تطوير خيار التفاهم والحوار المباشر بين مختلف الفرقاء. صحيح أن التفاهم لا ينهي الاختلافات الإنسانية، ولكنه بالتأكيد يمنع تأججها وتحولها إلى مصدر لممارسة العنف والتطرف، وفي ذات الوقت يبقيها في حدودها الطبيعية.

فالتفاهم بين مختلف الآراء والتعبيرات، هو الذي يعمق من خيار التسامح في المجتمع. والتفاهم الذي نقصده هنا لا يعني تطابق وجهات نظر الجميع حول مختلف القضايا والأمور، لأن ذلك مستحيل من الناحية الطبيعية والواقعية. وإنما يعني وجود الاختلافات التي يمكن إدارتها وحلها بوسائل لا نمطية، وبعيدة عن ممارسة العنف والعسف. ونحن هنا لا نلغي جدلية الصراع الاجتماعي، وإنما نلغي فقط أداة خطيرة من أدواته. ومن ثم يمكننا القول: أن إشاعة أجواء السلم والتسامح والقبول بالآخر وجودا ورأيا، هي السلاح الفعال للقضاء على ظاهرة العنف البشري. فتوطيد أسس التفاهم في المحيط الاجتماعي، هو الذي يبلور آداب وأخلاقيات وضوابط الاختلاف، كما أنه يوفر لنا جميعا الأسباب الموضوعية للدنو والقرب من الحقيقة، ويجعلنا نتعلم من بعضنا البعض على مختلف المستويات. وفي هذا الإطار لا بد من الإدراك، أن من المهم أن نلتزم بقاعدة الفهم قبل التفاهم.. بمعنى أن يسعى كل طرف إلى أن يفهم وجهة النظر الأخرى كما هي وبدون زيادة أو نقيصة. وبدون الدخول في متاهات التشويه وحرب الشائعات والأوراق الصفراء. إن الالتزام بهذه القاعدة الذهبية، هو الذي يجعل المجتمع يبدع أسس وأطر للتفاهم بشكل مستديم.

وبذلك تتراكم الخبرة الحضارية للمجتمع، وتزداد أسس وقواعد التسامح في المحيط الاجتماعي.

فالمسؤولية الاجتماعية تتجسد في توطيد أركان ثقافة الحوار والتواصل والتسامح والسلم، والقيام ببناء الأطر والمؤسسات التي تعنى بشؤون التفاهم بين مختلف الفئات والشرائح في المجتمع.

وخلاصة الأمر: إننا بحاجة إلى مجتمع جديد، يتجاوز في علاقاته وأنظمته الداخلية، تلك القواعد التي ساهمت بشكل أو بآخر في تفاقم الأزمات، وازدياد المآزق، ووصولنا جميعا إلى طريق مسدود.. وحده المجتمع الجديد الذي يتمكن من تجاوز محن الراهن وبناء المستقبل على أسس حضارية وإنسانية.

الاختلاف والتعايش السلمي

ثمة حقيقة إنسانية ثابتة، ينبغي الاستناد عليها في عملية تطوير العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وتجاوز كل الإحن والأحقاد والضغائن التي تحدث بين بني الإنسان من جراء تباين وجهات نظرهم أو تناقض مصالحهم أو اختلاف مشاربهم الأيدلوجية أو ما أشبه. وهي أن الاختلاف بين البشر من النواميس الكونية والاجتماعية، التي لا يمكن نفيها أو التغاضي عنها..

وسيبقى سنة ماضية في حياة البشر.. إذ يقول تعالى [ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم]..(سورة هود، الآية ١١٨ـ ١١٩). ولكن هذا الاختلاف الإنساني، ليس مدعاة للتنابذ والنزاعات والحروب والصراعات المفتوحة، وإنما هو مدعاة للتفاعل الإيجابي والبناء والتعاون. وذلك لأن هذا الاختلاف ليس اختلاف أفضلية قومية أو عرقية أو قبلية أو أثنية أو ما أشبه، بل هو اختلاف غائي، جعل الباري عز وجل غايته أن يكون سببا للتبادل والتداخل والتشارك والتعايش والتعارف، وللجدل الذي يقوم عليه نظام الحياة. لذلك نجد أن الدين الإسلامي، يقف موقفا مضادا من كل حالات التفضيل الترابي بين بني الإنسان. فلا فضل لعرق على آخر، أو لنحلة على أخرى أو لون على لون، وإنما هم جميعا سواء. ويبقى معيار

التفاضل معيارا كسبيا بصرف النظر عن الأصل والمنبت. إذ يقول تبارك وتعالى [إن أكرمكم عند الله أتقاكم].. فالتفاضل بين البشر لا يكون إلا في الأمور الكسبية، حيث أن الله تعالى وفر لجميع الخلق كل الأمكانات والقدرات، والتباين يبدأ ويتضح من جراء حجم الاستفادة من هذه القدرات بين البشر. فالاختلاف بين البشر، لا يؤسس لأي عملية تفاضلية، استنادا على عرق أو لون أو ما أشبه، وإنما يقود للتداول والتبادل والتعاون والتعارف، حتى يستطيع البشر الاستفادة من بعضهم البعض على مختلف المستويات والمجالات.

ولكي تتم هذه الاستفادة على أكمل وجه، من الضروري التعامل مع الآخرين مهما كانت أصولهم أو ألوانهم أو قناعاتهم على قاعدة المساواة والاشتراك في الآدمية والإنسانية. فلا نمارس عملية الإقصاء والتهميش والنبذ، ولا نتنصل من موجبات المشترك الإنساني.

وعليه فإن الاختلاف الذي هو لازمة من لوازم الإنسان، وسنة كونية واجتماعية، ليس مدعاة للشقاق والنزاع والاحتراب، وإنما هو يؤسس للتعايش والتعاون. ولقد أوجد الدين الإسلامي جملة من المبادئ التي تؤسس لحالة التعايش الاجتماعي والإنساني. وأهم مبادئ التعايش الأتي:

التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل، وتعميق عوامل الوئام الاجتماعي.. ولعلنا لا نبالغ حين القول، بأن الحوار بين البشر هي الوسيلة المثلى للتعارف وإضاءة النقاط المظلمة في العلاقات بين البشر. لذلك أكد القرآن الحكيم على هذه القيمة، واعتبر أن التعدد والاختلاف الموجود بين البشر، ليس من اجل الاستعلاء والانزواء، وإنما هو من أجل التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل وصولا إلى تعميق عوامل وأواصر التفكير الحر والسليم.. قال تعالى [ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم].. (سورة الحجرات، الآية ١٣). ويشير الدكتور طه جابر العلواني إلى أهمية مبدأ التعارف في عملية التعايش والاستقرار بقوله: إن المسلمين لا يقبلون مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل إنهم يطالبون أنفسهم والآخرين بالوقوف مع الداعين لحماية

الخصوصيات، خصوصيات الشعوب على تنوعها، من لغات، وتاريخ، وآداب، وثقافات. لكن لا من أجل تحويلها إلى ما يشبه العوازل الخرسانية بين البشر، وبين الأمم، بل من أجل مساعدة البشر، كل البشر، على إدراك إنسانيتهم المشتركة، ونسبيتهم، وإيجاد حالة التعارف المؤدية إلى التآلف، الذي يقود إلى التعاون، على تعزيز ما عرف في الإسلام بالمعروف، وإضعاف ما عرف فيه أيضا بالمنكر. والمعروف ما تعرفه البشرية، ويمكن أن تتعارف عليه جميعا، وتتبناه، والمنكر ما تنكره الفطرة، وترفضه طبيعتها، ولا يمكن للناس أن يجتمعوا عليه، أو أن يقيموا بنيان حياتهم على جرفه الهار، أو أسسه المهتزة.. فالاختلاف ليس سببا للجفاء والتباعد. والتباين في وجهات النظر، لا يلغي الجوامع المشتركة بين بني الإنسان. وتعدد الإجتهادات ليس مدعاة للنبذ والنفي. وإنما كل هذا يؤسس للانخراط في مشروع التعارف والفهم المتبادل، حتى نشترك جميعا في بناء حياتنا على أسس العدالة والتعاون على البر والتقوى.. فالله خلقنا من نفس واحدة مهما اختلفت أحوالنا وألواننا وأفكارنا، وهذا بطبيعة الحال يقتضي منا جميعا العمل على إرساء معالم التعارف المباشر على بعضنا البعض، ونبذ كل أشكال القطيعة والجفاء والتباعد.. إذ يقول تعالى [ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساءً].. (سورة النساء، الآية ١).. فنحن جميعا أسرة واحدة ممتدة، لذلك علينا توطيد أواصر هذه الوحدة بالمزيد من التعارف والتواصل. فالدين الإسلامي يرسي مبدأ التعارف المفتوح على كل المبادرات والابتكارات لإنجاز مفهوم التعايش والاستقرار الاجتماعي. إذ أنه لا يمكننا أن نحقق مفهوم التعايش السلمي بدون التعارف. فهذا المنهج هو الذي يزيل الالتباسات، وينجز الأسس النفسية والسلوكية للحوار والتواصل والتعاون..

التعاون، إذ أننا مطالبون أن نوصل مفهوم التعارف بيننا إلى مستوى متقدم يؤهلنا نفسيا وعمليا للتعاون. حيث إننا كمجتمعات، لا يمكن أن نثبت مفهوم التعايش السلمي بدون تطوير مستوى التداخل والتعاون بين مكونات الأمة والمجتمع والوطن.

إذ أن وحدة المجتمعات، بحاجة إلى تشابك مصالح مكوناتها، وتتعاون أطرها

ومؤسساتها في سياق تعميق هذا الخيار، وتجذير مشروع التعايش السلمي.

ولا ريب أن إطلاق العنان للنفس، لإتهام الآخرين وتحميلهم ما لم يقولوه أو يؤمنوا به، يعد أحد الأسباب الجوهرية التي تحول دون التعاون على البر والتقوى بين مكونات الأمة والوطن.

فالتعاون بحاجة إلى صفات نفسية وسلوكية متبادلة قوامها الرحمة وحسن الظن والثقة والتسامح وقبول الرأي المخالف. حيث أن هذه الصفات، تخلق مناخا اجتماعيا مؤاتيا إلى التعاون والتعاضد والتضامن. فليس من المعقول، إننا على المستوى النظري ننتمي إلى شرعة التيسير والرحمة، ولكننا على المستوى الواقعي نسرف في التشدد والغلو والتطرف.

وإذا توفرت في بعض حقبنا التاريخية بعض مظاهر الإسراف المذكورة. نحن بحاجة إلى تجاوزها معرفيا وفلسفيا واجتماعيا، ونعمل معا على تنقية واقعنا بكل روافده من عوامل الغلو وأسباب التشدد التي لا تنسجم ومقتضيات سماحة الإسلام ورحمته..

من هنا فإن التعاون، يقتضي التمسك بحرية الرأي ونفي الإكراه والاضطهاد، وتوفير كل مستلزمات البحث والحوار الحر والموضوعي. وذلك لأن الإكراه بكل صنوفه وأشكاله، يخلق واقعا نفسيا واجتماعيا يحول دون التعاون، حيث ستسود حالات الخوف وغياب الثقة المتبادلة وازدياد وتيرة الهواجس المجهضة لكل فعل وممارسة تضامنية، وتعاونية..

٣ـ العدل وذلك لأن تجاوز حقوق الآخرين، والتعدي على خصوصياتهم، يفضي إلى غياب الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا تعايش سلمي بدون استقرار، ولا استقرار بدون عدل بحيث يعطى لكل ذي حق حقه. لذلك فإن من المبادئ الأساسية للتعايش السلمي، هو ترسيخ مبدأ العدالة في الواقع الاجتماعي. بحيث يسود هذا المبدأ الذي هو أساس الاستقرار في العلاقات الاجتماعية وأنماط التواصل بين مختلف شرائح وفئات المجتمع. والعدالة كقيمة كبرى، لا يمكن أن تسود في أي مجتمع، إلا إذا عمل كل فرد على تزكية نفسه وممارسة دوره وتحمل مسؤوليته

وعمل على تطوير وتنمية واقعه. وذلك لأن الجذر النفسي للعدالة، هو خلو النفس من الأحقاد الناتجة من الحسد والكراهية والقسوة، ومن خلوها من المطامع الناتجة من حب الدنيا والحرص عليها والإغراق في الشهوات، فيكون العدل نتاج المحبة والرحمة واحترام الآخرين والثقة بهم وبإمكاناتهم وكسبهم. لذلك نجد أن الذكر الحكيم يأمرنا بممارسة العدالة في كل دوائرنا. إذ يقول تبارك وتعالى [ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملونٍ]..(سورة المائدة، الآية ٨).. فإذا كنا جميعا نروم الاستقرار، ونتطلع إلى التعايش السلمي، فلا بد أن نعمل على توطيد أركان العدل في الواقع الاجتماعي.

لأن العدل في كل مجالات الحياة، هو بوابة الاستقرار، ومبدأ وجوهر التعايش السلمي. وعليه فإن الاختلاف بكل مستوياته، ينبغي أن يقودنا إلى النزاع والشقاق، بل إلى التبادل والتداول والاحترام المتبادل. ولكي تتحول حالة التعايش بين مكونات المجتمع وفئاته المتعددة، إلى حقيقة راسخة وثابتة، نحن بحاجة إلى الالتزام بهذا الثالوث القيمي (التعارف ـ التعاون ـ العدالة) فهي مبادئ التعايش الراسخ، وبها نتمكن من حماية وحدتنا ومكاسبنا، والعمل على تنمية واقعنا في كل الحقول والمجالات.

نحو عقد سياسي جديد

في ظل الخلافات والنزاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تنتاب العديد من مناطق العالم الإنساني.

من الضروري أن نتساءل: كيف لنا في هذا الجو المحموم، أن نبدع ثقافة حوارية، تساهم في تطورنا الروحي والإنساني والحضاري.. كيف لنا أن نطور ثقافة البناء والإصلاح في عالم يمور بالخلافات والنزعات والحروب.

ونحن حينما نتساءل هذه الأسئلة المحورية، لا نجنح إلى الخيال والتمني، ولا نتجاوز المعطيات الواقعية، وإنما نرى أن الخروج من نفق الحروب والنزعات

ومتوالياتهما النفسية والاجتماعية والسياسية، لا يتم إلا بتوطيد أركان ثقافة الإصلاح والحوار والتوازن. ولا بد من إدراك أن هذه الثقافة، ليست حلا سحريا للمشكلات والأزمات، وإنما هي الخطوة الأولى لعلاج المشكلات بشكل صحيح وسليم.

فالعنف المستشري في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، لا يمكن مقابلته بالعنف، لأن هذا يدخل الجميع في أتون العنف ومتوالياته الخطيرة ولكن نقابله بالمزيد من الحوار والإصلاح في أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بمعنى العمل على تطوير وتحسين الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم بشكل أو بآخر في تغذية قوافل العنف والقتل والتطرف بالمزيد من الأفكار والتبريرات والمسوغات.

وإن طبيعة التطورات الاستراتيجية والأحداث السياسية التي تمر بها المنطقة، تتجه إلى تأكيد حقيقة أساسية في المشهد السياسي للمنطقة وهي: أن النخبة أو الفئة سواء كانت حاكمة أو محكومة التي تربط مصيرها بخارج حدود الوطن، فإن هذا لا يفضي إلا إلى المزيد من الإرباك والتدهور.

حيث أن الارتباط الهيكلي بخارج الحدود، سيزيد من فرص استخدام القهر والقوة لفرض الخيارات وجبر النقص في العلاقات الداخلية من جراء الارتهان للأجنبي.

وهذا يقود إلى تنامي مشاعر العداء والخيبة لكل ما يجري في الساحة العربية، وستشهد المنطقة من جراء ذلك حالة من عدم الاستقرار والقلق والخوف، كما سيتفاقم العنف الرمزي والمادي، لأن القهر والظلم والاذلال ينبوع دائم للإرهاب والعنف وعدم الاستقرار. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد الجازم، أن الاستقرار السياسي الحقيقي والدائم في فضائنا العربي والإسلامي لا يتأتى من حالة الارتهان للأجنبي أو الانسجام المطلق مع استراتيجياته وخياراته الإقليمية والدولية. بل إن هذه الحالة، تزيد من فرص انهيار الاستقرار وتفاقم من حالات اختراق الأمن الوطني والقومي. لذلك فإنه يخطأ من يتصور أن بوابة الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في مجتمعاتنا، هي الخضوع لرهانات الأجنبي وخياراته في الغطرسة والهيمنة.

فالتجارب السياسية تثبت أن الارتهان للأجنبي، لا يجلب إلا المزيد من الصعوبات وسخط المجتمعات وفقدان ثقتها وإيمانها بنخبتها السياسية والاقتصادية.

وفي ظل الأوضاع الراهنة تزداد مخاطر الارتهان للأجنبي على مختلف المستويات. ويبقى في تقديرنا خيار تنمية مشروع المصالحة الداخلية في الفضاء السياسي والاجتماعي العربي. إذ إننا لا يمكن أن نحقق الأمن والاستقرار إلا على قاعدة المصالحة الداخلية في المجتمعات العربية بين مختلف المكونات والتعبيرات.

مصالحة بين السلطة والمجتمع، بين النخب السياسية والثقافية والاقتصادية، بين المكونات والتوجهات الدينية والقومية. بحيث يتوفر مناخ جديد يزيد من فرص الوفاق والتوافق، ويقلل من إمكانية الصدام والصراع المفتوح بين الخيارات المتوفرة في الساحة.. إننا جميعا نخبا ومجتمعات، لا نمتلك القدرة الحقيقية لإنجاز حلول جذرية لأزماتنا ومشكلاتنا، واستمرار أوضاعنا وأحوالنا على حالها، سيفاقم من الأزمات وسيوصلنا جميعا إلى شفير الهاوية. لذلك وفي ظل أحوالنا المتردية والتحديات والمخاطر الكبرى التي تواجهنا من مختلف المواقع، وغياب القدرة الحقيقية لدينا جميعا للإنعتاق الجذري من هذه الاختناقات. لذلك كله لا يبقى أمامنا كحكومات وشعوب إلا أن نلتفت لبعضنا البعض، ونعمل بوعي وإحساس عميق بالمسؤولية لإطلاق مشروع مصالحة سياسية واجتماعية بين مختلف مكونات المجتمع، حتى نتمكن من الخروج من هذه الدائرة الجهنمية التي تراكم المخاطر وتكثف من التحديات وتزيدنا ضعفا وتراجعا وانتكاسا. فالتطورات السياسية الأخيرة في العراق وفلسطين تؤكد أن المجال العربي بأسره عاجزا عن حماية ذاته والدفاع عن أمنه الوطني والقومي، وأن المشروع الصهيوني يتغوّل ويتضخم ويصل إلى أهدافه الخطيرة من جراء عجزنا وضعفنا. ولن تستطيع الخطب الرنانة أو الشعارات الصارخة أن تغير من أحوالنا وأوضاعنا وتزيل عن كاهلنا حالة العجز المطبق التي كلفتنا ولا زالت الكثير من الخسائر والانكسارات. كما أن استمرار الأوضاع الداخلية في البلدان العربية على حالها، يعني استمرار الأخطار والخسائر.

وهذا ينذر بحدوث كوارث سياسية واقتصادية واجتماعية في العديد من

المناطق والبلدان. لذلك لا خيار حقيقي أمامنا إلا مصالحة أنفسنا وإعادة بناء عقد سياسي واجتماعي جديد على المستويين الوطني والقومي،حتى نتمكن من توفير شروط الخروج والانعتاق من هذه الأزمات الخانقة والتي تهدد وجودنا ومستقبلنا كله. فلا أحد في العالم العربي كله يتحمل اليوم الانتقال من خسارة إلى أخرى ومن نكسة إلى نكسة أخرى أشد منها وطأة وخطرا وتأثيرا على الحاضر والمستقبل. ففي ظل الأوضاع الحالية ازدادت الأمة معاناة وتراجعا، وفي ظل النظام العربي الرسمي القائم توسع المشروع الصهيوني وأصبح يهدد الجميع أمنيا وسياسيا واقتصاديا، وازددنا تفككا وتفتتا على ضوء الموقف من مشروع السلام والتطبيع. وفي ظل هذه الظروف والأوضاع حدثت حروب ومصادمات عربية .عربية أرهقت الجميع وأدت إلى أضرار فادحة في جسم الأمة.

وخلاصة الأمر: أن جميع الوقائع والتطورات الداخلية والخارجية، تثبت بشكل لا لبس فيه حاجتنا جميعا إلى نظام وعقد سياسي جديد يضع الأمة من جديد في الطريق الصحيح من أجل تحقيق أهدافها وتطلعاتها التاريخية. إننا أحوج ما نكون اليوم إلى رؤية وعقد جديد ينظم العلاقات الداخلية بين قوى الوطن المتعددة وبين الدول العربية مع بعضها البعض. وينمي طاقاتنا ويصقل مواهبنا ويعزز قدراتنا الذاتية والموضوعية ويحرر إرادتنا من العجز أو الارتهان والتبعية، ويشحذ كل طاقات وقدرات الأمة من أجل استعادة حقوق الشعب الفلسطيني المشروعة والتاريخية، ودحر المشروع الصهيوني من فضائنا ومجالنا السياسي والحضاري. فثغرات واقعنا العربي عديدة وعظيمة، والتحديات والمخاطر التي تهددنا متواصلة، ولا خيار أمامنا إعادة ترتيب أوضاعنا وأحوالنا على أسس جديدة تأخذ بعين الاعتبار كل التطورات والتطلعات الداخلية، دون أن تغفل حاجتنا جميعا إلى الائتلاف والوحدة.

وهذا يتطلب من النخب السياسية في المجال العربي، اتخاذ إجراءات وخطوات عملية ملموسة لوقف الإنهيار والإنطلاق في بناء حياة سياسية جديدة، تؤسس لمشروع عربي جديد، يحقق نهضتنا، ويوفر لنا القدرة النوعية لمجابهة التحديات الكبرى التي تفرضها قوى الهيمنة والغطرسة في المجال العربي.

وإن الخطوة الأولى في مشروع وقف الانهيار وإعادة التوازن إلى المجال العربي هي إصلاح وتطوير العلاقة بين السلطة والمجتمع في الإطار الوطني والعربي. فهي مدخل وقف التراجع والتقهقر، وهي التي تمكننا من التغلب على المصاعب الاقتصادية والسياسية التي تواجه دول العالم العربي لأسباب وعوامل مختلفة.

وإن هذه المصالحة بما تتضمن من رؤية ونمط جديد للعلاقة والتعامل، هي اليوم أكثر من ضرورة.. إنها خيارنا المتاح للدخول في حركة التاريخ من جديد وتجاوز كل المعضلات والعقبات التي تحول دون تقدمنا وانطلاقتنا من جديد. وما لم تقوم دول العالم العربي بمشروع المصالحة مع شعوبها ومجتمعاتها، فسيكون مستقبل المجال العربي بأسره قاتما وخطيرا على مختلف المستويات.

فلا تقدم بدون إصلاح، ومن ينشد التطور والتقدم دون القيام بخطوات إصلاحية حقيقية، فإن أغلب الخطوات التي يقوم بها ستراكم من الأزمات، وستكثف من حالات الإحباط والفشل. فالارتباط بين الإصلاح والتقدم هو ارتباط النتيجة بالسبب.

وهذا العقد الاجتماعي .السياسي هو الذي مصالح الجميع، وهو المرجعية العليا لكلا الطرفين. فمفتاح الخلاص للعديد من التوترات والأزمات، وجود عقد ينظم طبيعة العلاقة بين قوى الأمة ومؤسساتها المتعددة. ويحدد الأهداف المرحلية والاستراتيجية التي تسعى إليها قوى الأمة، وتبلور حقوق وواجبات كل طرف.

ومن المؤكد أن تنظيم العلاقة بين مختلف مكونات الأمة، بحاجة إلى العديد من الجهود والامكانات، وإلى ثقافة سياسية جديدة، تأخذ على عاتقها تعبئة المجال العربي وفق أهداف واضحة وأساليب ممكنة وحضارية. وإلى إعادة تشكيل الخارطة السياسية والثقافية، بحيث نصل إلى مستوى حضاري يحكم علاقة السياسي بالثقافي والعكس. وجماع القول: أن بوابة خلق الإجماع الوطني والقومي الجديد، هي تجديد الحياة السياسية، وتوسيع مستوى المشاركة فيها، وتنظيم قواعد التنافس والصراع فيها أيضا. والعقد السياسي ـ الاجتماعي الجديد، هو الذي يوفر الأرضية المناسبة لتطوير مؤسسة الدولة وتحديث هياكلها الدستورية، وبناء الاقتصاد الوطني ووضع برامج النهوض في مختلف الميادين والمجالات.

التسامح ومنابع اللاتسامح

د . ابو يعرب المرزوقي وآخرون

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها السنوية في مكة المكرمة، للعام الثالث على التوالي، في ٢ شباط ٢٠٠٤/ ١٢ ذو الحجة ١٤٢٤هـ. وكان محور هذه الندوة «التسامح ومنابع اللاتسامح».

وقد شارك في هذه الندوة:

١ـ الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي ـ أستاذ في الفلسفة اليونانية والعربية في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في ماليزيا.

٢ـ الاستاذ الدكتور السيد ولد اباه ـ خبير في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس.

٣ـ الأستاذ الدكتور احميدة النيفر ـ أستاذ العقيدة وعلم الكلام في جامعة الزيتونة في تونس.

٤ـ الأستاذ الدكتور هشام داود ـ باحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية في باريس.

٥ـ الأستاذ الدكتور أبو بكر أحمد باقادر ـ أستاذ علم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز في جدة.

ان قضية التسامح من اهم القضايا التي ينبغي ان نناقشها، ونحللها، ونتعمق في اكتشاف جذورها، ومنابعها، وما يرسخها، وما يقوضها، في الدين والاجتماع والتراث، ويجب ان يستمر التنقيف عليها، خاصة في هذه اللحظة الحرجة من حياتنا، فان طغيان ثقافة الموت، وإصرار بعض الجماعات الأصولية على ان السبيل الوحيد لمعالجة كافة مشكلات عالمنا لا تتم إلا بالقتل، والاستئصال، واستباحة جماعة من أفراد هذه الجماعات لأمن المجتمع، وعدم تورعهم عن إشاعة الرعب في كل مكان،

مضافاً إلى انبعاث ما تراكم في ذاكرتنا من نزعات عصبوية وطائفية، تنذر بالانزلاق إلى حروب أهلية، خاصة في العراق اليوم.

نتمنى ان نتحدث عن هذا الموضوع بوضوح وصراحة،ونعالج مفهوم التسامح، ونحلل المجالات التداولية لهذا المفهوم، ومنابع اللاتسامح في تراثنا، وفي اجتماعنا الإسلامي بالامس واليوم، وفي الفهم الخطأ للدين، ونعالج حدود التسامح، والقيم والمفاهيم المرتبطة عضويا به، مثل: التعددية الدينية والثقافية والسياسية، والحقوق والحريات، وغيرها.

O ابتداء ينبغي تحليل مفهوم التسامح، وإمكانية بناء هذا المفهوم وإشاعته في حياتنا، بنحو نجد معه من يفكر بالتسامح، وينطق باسمه، مثلما نجد في عالمنا من ينطق باسم القومية، والاشتراكية، والأصولية، والسلفية، والديمقراطية، وغيرها. يكتب فولتير في بيان ما هو التسامح: «انه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية، اننا جميعاً من نتاج الضعف، كلنا هشون، وميالون للخطأ، لذا دعونا نسامح بعضنا البعض، ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلكم هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة». إذن نحن بحاجة إلى عالم جميل، عالم بديع، إلى عالم حر مفتوح، عالم يتعايش فيه الجميع بأمن وسلامة.

يتفضل الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي لتحليل مفهوم التسامح، ومجالاته التداولية، وإمكانية بناء هذا المفهوم وتأسيسه في ثقافتنا العربية الإسلامية.

أبو يعرب المرزوقي:

أولاً أريد ان أشكر المجلة على دعوتها للمساهمة في هذه الندوة، وأيضاً أعبر عن سعادتي لاجتماعي مع الأخوة المتنوعي الاختصاص للكلام في هذا الموضوع.

أعتقد ان المنطلق الأول في البحث في مسألة التسامح هو تحليل الكلمة في اللغة العربية، ومقارنتها بمفهوم «توليرانس» بالفرنسية وبالانجليزية، فالتسامح في العربية يجمع بين مادة الكلمة من سمح، وصيغة الاشتراك، فيفيد إذن علاقة متبادلة بين

الأفراد والفئات تتعلق بمضمون التسامح. وفي هذا المضمون لابد ان نجد إشارة إلى بعد سلبي، يتمثل في ان العلاقة الأولى في العلاقات البشرية مستندة إلى عنف، فالتسامح هو تحرر من العلاقة الطبيعية بين البشر. يشير ابن خلدون مثلاً في حديثه عن ضرورة السياسة في المجتمع، فيفسرها بأن بدونها تصبح كل الحقوق لا معنى لها، لأن عين المرء تمتد إلى ما عند المرء الآخر، ويده تمتد إلى ذلك، إذا لم يوجد وازع. إذن فأول معنى للتسامح، هو الانتقال من الوازع الخارجي، الذي تمثله السلطة المادية للدولة، إلى الوازع الباطني، الذي يمثله الاعتراف بحقوق الآخر، والتعامل على أساس هذه الحقوق.

ولكن كلمة التسامح تضيف إلى ذلك التغاضي عن تجاوز بعض الحقوق من الآخر، تأسيساً للعلاقة السلمية به، وتأسيساً لإمكانية الحوار معه، في حين ان كلمة «توليرانس» تعني نوع من قبول الآخر على مضض؛ لأن فيها شيء من أن أعطي لنفسي سلطة تجعلني أقبلك على صفاتك التي عندك، رغم أني أنا الذي أملك الحقيقة ولكني أحتملك. «توليرانس» يعني احتمال الآخر، وليس التسامح معه، هذا من حيث المفهوم.

السيد ولد اباه:

يستثير مفهوم التسامح في أيامنا اهتمامًا كبيرًا، ليس من وجهة نظر فلسفية فكرية، كما كان الشأن عند بروز هذا المفهوم في عصور الأنوار، وإنما لدواع ظرفية عملية.

ذلك إننا نعيش هذه الأيام شبح الصراعات الدينية والحضارية التي تتلبس لبوس الإرهاب العدمي المدمر الشائع، خصوصًا في مناطق التماس بين المسلمين وغيرهم (ما عبّر عنه هانتغتون بالحدود الدامية للإسلام).

ومن هنا برز المفهوم في الساحة العربية الإسلامية استجابة لضغوط الحدث اليومي وتفاعلات العلاقات بالغرب، وما تقدمه حركات التطرف الديني من خطاب عدائي ضد الآخر.

ولئن كان مفهوم التسامح ظهر في القرنين ١٧ و١٨ لأسباب تاريخية تعود لضرورة الخروج من محن وصراعات العصور الوسيطة التي كانت عصور حروب وصدامات دفعت القارة الأوروبية ثمنها غاليًا، إلا أن مفهوم التسامح كتصوّر وقيمة خلفية لا يتسنى فهمه إلا داخل السياق النظري للحداثة الأوربية في مستويين:

ـ المستوي الأول: مفهوم الذاتية الذي اعتبره هيغل مبدأ عظمة العصور الحديثة. ويعني هذا المفهوم تكريس أولوية الإنسان من حيث هو محور المعرفة ومحدد المشروعية السياسية والممارسة الاجتماعية.

ـ المستوي الثاني: القطعية مع الدولة الدينية أي سلطة الكنيسة المهيمنة على الحقل السياسي، مما يعني إقصاء الديانات والطوائف التي لا تنتمي لدائرة المشروعية الدينية.

فمفهوم التسامح إذن يرتبط عضويًا بديناميكية التنوير والتحديث التي عرفتها الساحة الأوروبية، وقد نشأ من داخل فضائها التداولي وتجربتها التاريخية، حتى ولو كانت له جذور سابقة عليه.

ويمكن القول إن جذور مفهوم التسامح تعود للديانات التوحيدية التي بلورت لأول مرّة في التاريخ مقولة الإيمان الفردي الذاتي الحر في مقابل الديانات العصبية والقومية والوثنية، وأفسحت المجال أمام حرية الإرادة ومعيار الذاتية.

بيد أن اليهودية تحولت إلى ديانة قومية مغلقة، في حين أدى تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة السياسية ضمن النظام الإمبراطوري إلى تحول المسيحية إلى إيديولوجيا دولة قمعية.

أما الإسلام، فقد ابطل العائقين المحورين اللذين حال دون انبثاق قيمة التسامح في التقليدين اليهودي والمسيحي وهما: النزعة الانثربومرفية في الشأن اللاهوتي (أي الخلط بين الإنساني والإلهي) والنزعة التيوقراطية في الشأن السياسي (تأسيس الدولة على الشرعية الدينية)، مما قد نعود إليه لاحقًا.

احميدة النيفر:

لدي ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: تتعلق بالكلمة نفسها، فكلمة التسامح إذا ترجمناها إلى اللغات الأوروبية، يبدو ـ فيما أعلم ـ ان هذا السقف الذي يقدمه هذا المصطلح أصبح غير كافٍ. يعني مفهوم «التوليرانس» ان هناك مركزاً يمثل الحق، وينظر إلى طرف أو أطراف أخرى على انه الآن يمكن ان نقبله، باعتبار من الاعتبارات.

إذن التسامح في معنى أول يعبر عن سقف من التطور العقلي والثقافي لمجتمع من المجتمعات، وبالتالي تصبح مسألة فكرة التسامح إذا نظرنا إليها في مسيرة المجتمعات، في مسيرة الإنسانية، يمكن ان لا تفي بكل ما يريده الإنسان الآن.

ان مفهوم التسامح على أهميته ينبغي ان يُفهم على انه أداة عمل طفيف، ليست هي بالمنتهى الذي ينبغي ان نفكر فيه. ولذلك اخترع الفرنسيون كلمة جديدة إضافة إلى «التوليرانس» هي «لكوفيفانس» يعني التعايش. ان مشكلة التسامح هي انه لا يحقق قضية هامة جداً، وهي ان أدرك ان الآخر يمكن ان يثريني، فلست بصدد التنازل والقبول على مضض، ولكن أنا مدرك ان ما عندي دائماً بحاجة إلى طرف آخر، حتى أستطيع ان أرتقي بما عندي. إذن (ليكومفونوس) ما يمكن ان نترجمه بتعايش، هو نوع من الحميمية، هو إدراك ان الحقيقة موزعة، ولا يمكن لأحد ان يدّعي امتلاكها.

الملاحظة الثانية: ان قضية التسامح ترتبط بالثقافة التي نتحرك من خلالها، هل نتحرك بثقافة تؤمن بتعددية الأفهام، بتعددية فهمنا للحق.

ان قضية التسامح تحيلنا إلى مشكلة خطيرة، وهي ان ثقافتنا بحاجة إلى مراجعة من هذه الزاوية، زاوية هل نحن ممتلكون لثقافة معاصرة؟ لأن هذه الحميمية التي نتحدث عنها، إدراك ما للآخر من إثراء، لا يمكن ان نصل إليها ما لم ندرك ما وصل إليه العالم الآن من ضرورة التعايش وإلا التناحر. ليس هنالك من حل، اما ان نتعايش ونضع قواعد عمل لهذا التعايش، وإلا سنفضي إلى ما انتهى إليه الكثير من الناس.

إن قضية الاستئصال، سواء كنا في هذه القارة أو تلك، ثقافة الاستئصال هي

الثقافة التي تجد الآن رواجاً أكثر من غيرها. فالسؤال الثاني هو: هل نحن بصدد القيام بعملية مراجعة لثقافتنا من هذه الزاوية، أي كيف تصبح ثقافتنا معاصرة بهذا المعنى؟

هشام داود:

في البداية أود تقديم شكري الجزيل لمنظمي الندوة، مداخلتي ستكون قصيرة وسريعة. بطبيعة الحال لمفردة التسامح جذور لغوية قديمة، ولكنني اعتقد ان في استخدامها الآني الكثير من الحداثة والتأثر بالتطورات السويو ـ سياسية على المستوى الكوني. التسامح بالفرنسية أو الانجليزية يعني شيئاً ما أوسع مما نسميه نحن باللغة العربية: التسامح. ربما تفتقر ثقافتنا السياسية المعاصرة لأرضية وظروف استخدام هذه المفردة ليكون هناك نوع من التماشي أو التلازم بينها وبين الواقع القانوني والحقوقي الذي نعيشه.

وليس غريباً أن نلاحظ اليوم في العديد من البلدان العربية ووسط الطبقة المثقفة والأحزاب السياسية والحكومات تضخماً شديداً في تداول مفردة التسامح، بحيث بات شعارها الرسمي. وخير دليل على ذلك هو مصير مفردة التسامح التي تحولت شكلياً إلى الشعار الرسمي للدولة التونسية.

التسامح يعني أولاً القبول بالتعددية والاختلاف داخل الكيان الواحد. أي أن نتسامح على اختلافاتنا. هذا التسامح يستمد قواه وشرعيته من كوننا نتقاسم أيضاً (إلى جانب اختلافاتنا) نقاطاً مشتركة وقدرة على أن نعيد إنتاج هذا التعدد والإختلاف في كل مجتمعي واحد. ومن دون ذلك تتحول التناقضات إلى صراعات ومواجهات عنيفة، بل وحتى حرب الجميع ضد الجميع كما يقول الأنثروبولوجيون.

لنكن واضحين، ليس للتسامح شكلاً قانونياً، أي لا يوجد، لا في الدساتير العالمية ولا في القومية، تعريف حقوقي لماهية التسامح، كما هو الحال مثلاً عند الحديث عن مفاهيم وعلاقات اجتماعية كالملكية، الحقوق المدنية والاجتماعية، قانون الأحوال المدنية، الخ. فالتسامح إذن دخل في أولاً من باب الثقافة وممارسات المجتمع المدني، ثم تحول إلى منظومة قيمية وتربوية تتوارث وتتزاوج في إطار

التلاقح الثقافي.

ابو بكر باقادر:

أعتقد ان مادة التسامح هي من الأفعال المتعدية، والأفعال المتعدية تشير إلى التفاعل. الفعل إذا تعدى إلى شيء فهو يطلب ان يكون مرتبطاً بالآخر، والآخر مرتبط به. كلمة التسامح تنطوي على الأبعاد التي ذكرها الزملاء، ولكنني أريد ان أضيف بعض الأبعاد، ومنها: متى ولدت فكرة التسامح؟ في العالم الإسلامي لم ترد كلمة التسامح، لأن طبيعة الشريعة تقبل التعدد، فإن ديننا يقبل بوجود أديان أخرى، وأيضاً يقبل بأن الله سبحانه وتعالى له إرادة ان يكون في العالم ليس عقيدة واحدة، ولا فصيل ديني واحد، وإنما التعدد. لقد جاء الإسلام في منطقة تتوسط بين الشعوب، لذا كانت المدن الإسلامية مليئة بكل النزعات الفكرية، مع وجود مؤسستين بجوار بعضهما، المؤسسة الأولى هي الدولة، والثانية ما يمكن ان نسميه الآن بالمجتمع المدني، لذا حتى إذا سقطت الحكومة والدولة، فإن المجتمع تسيره مجموعة من المؤسسات.

إذن التسامح كان جزءاً لا يتجزأ من طبيعة بنية تلك المجتمعات، حتى حينما تحدث بعض التعصبات البسيطة تعود الأمور وتؤول إلى وضعها القائم. لا أريد ان استطرد في هذا، ولكنه مهم في بنية العقل الذي توارثناه في هذه المنطقة، حتى ان الكتب التي ابتدأت في التعريف والقبول بالآخر، فرقاً ومذاهب وأدياناً، وجدت، رغم التأكيد على ان الفرقة التي يتناولها، أو ما يؤمن به هي الأصح، لكنه يعترف بوجودها. لكن لم يتشكل مفهوم التسامح في الغرب إلا في العصر الحديث، ولعل أول من بدأ بفكرة التسامح بالمعنى الفلسفي والسياسي ودرسها كان جون لوك، وفكرة جون لوك في الأساس هي: كيف أقبل بتناقض أو تعدد في مجتمع سياسي لكي يجري تداول سلمي للسلطة، بمعنى كيف احتمل خصمي، باعتبار ان الأمر مؤقت؟

وانه لمن المؤسف ان العالم الإسلامي تنازل عن فكرة التعدد، وبدأ ينحو نحو

الأحادية، أو الأصولية المطلقة.

ما الذي تقتضيه فكرة التسامح إذا كان الفعل متعدياً؟ انها تفضي على المستوى الأول إلى حالة سلوكية، بمعنى انه لابد ان يقع في سلوك، سواء كان هذا السلوك ثقافياً، أو اجتماعياً، أو سياسياً، أي ان تقبل بالمغاير سواء على مضض أو حميمية، لأن التسامح يقتضي قبولك به. إذا تسامحت معناها قبلت.

أما على المستوى الآخر، أي مستوى السؤال الوجودي، فهل اقبل بالآخر أصلاً، بحيث يكون وجوده له شرعية رغم اختلافه عني؟ هل يقبل المسلم التعددية من حيث الأديان ومن حيث الأنبياء، بالمعنى الذي تنتهي إليه الأديان، وليس بما ينتهي إليه تصورنا لتلك الأديان؟

وهذا أمر في غاية الصعوبة في عصرنا الحاضر. لقد نجح الغرب في تجسيد التسامح، لكنه نجح على المستوى المحلي خاصة. أما خارج محيطه الخاص فكان منذ بداية القرن العشرين إلى السنوات الأخيرة منه، كان يعتبر نموذج المجتمع التعددي، ثقافياً وأثنياً وفكرياً ومذهبياً هو الغرب ذاته، من دون احترام لأي اجتماع بشري تعددي خارج سياقه التاريخي والثقافي.

نحن في العالم الإسلامي لنا تجربة، بمواصفاتها التاريخية تدلل على اننا كنا نستوعب الآخر في مجتمعاتنا، لأن القرآن يعترف به. ان هناك أدياناً قبل الإسلام، ومن إكمال إسلام المرء ان يؤمن بها، فقد ذكرت اليهودية والنصرانية والصابئية في كتابنا في سياق استيعابي، بمعنى ان القرآن يفرض عليك الاستيعاب، إيمانك يقتضي استيعاب الآخر. وهذا قمة التسامح.

ابو يعرب المرزوقي:

إذا سمحتم أريد ان أعلق على ثلاثة معاني:

المعنى الأول الذي أشار له أخونا هشام داود، ويتعلق بالتسامح حلاً لمعضلات الوضع العربي الحالي.

والمعنى الثاني هو العلاقة بين السلوك التسامحي ونظرية الحقيقة.

والمعنى الثالث هو العلاقة بين موقف المسلمين الآن من التعدد وفلسفة الإسلام في التعدد.

هذه المعاني الثلاثة التي ذكرها الزملاء تحدد طبيعة الأزمة التي يعاني منها فكرنا الحالي، فإن شئنا أو أبينا لا يوجد نظام سياسي في العالم لا يضطر إلى سياسة التسامح، لأنه لا يمكن ان يحكم يوماً واحداً بدون ان يتعامل مع القوى المتصارعة في المجتمع. إذن في الغالب السياسي أكثر تسامحا من الثقافي التقليدي. في المجتمعات العربية والإسلامية فإن الحديث يأتي من فوق، النخبة السياسية هي التي تتوقع المستقبل، وتحاول مثلاً ان تحرر المرأة، ان تعطي للمرأة منزلاً، ان تعترف بالفئة الأخرى، لكن المجتمع يرفض. سؤالي الآن ما الذي جعل المجتمع المسلم متخلفاً، في هذه القضية، في علاقته بفلسفة الإسلام في التعدد، في علاقته بفلسفة الإسلام في الحقيقة، وفي علاقته بفلسفة الإسلام في السياسة، وفي استعمال الحقوق والحريات أداة للتسامح؟ هنا يعود بنا السؤال إلى مسألتين أساسيتين:

أولاً: ما الذي جعل علم الكلام من علم يبحث عن الحقيقة إلى علم يدافع عن عقيدة بعينها؟

ثانياً: ما الذي جعل أصول الفقه من علم يبحث عن مصدر شرعية إلى علم يقتصر على منهجية استخراج الأحكام من النصوص؟

إذا عالجنا هاتين المسألتين فإنه يمكننا ان نجيب عن الأسئلة الثلاثة التي طرحها الزملاء، وأدعوكم إلى ان نجتهد معاً للبحث في هذا الموضوع.

ابوبكر باقادر:

استطراداً أو انطلاقاً مما قاله الدكتور المرزوقي، أقول: ان من أبعاد التسامح ضمان التعايش بكرامة لكل الأطراف، فأنا حينما أكون متسامحاً مع زميلي، بمعنى ان يكون موجوداً، سواء كان هذا الوجود ثقافياً، أو سياسياً، أو جسمانياً، إنما هو ضمانة لنفس القاعدة، أي ان يُكفل لي نفس الحق، فالتعايش يقتضي التسامح، والتسامح يفضي إلى كفالة، لأن يدافع الكل عن الكل، على عكس مقولة ان الكل يحارب

الكل. إذن التسامح يفضي إلى القبول، سواء بحميمية أو على مضض، وفي الغالب في اللعبة السياسية على مضض، لأن هناك عنصراً آخر في غاية الأهمية، وهو السلطة، والتسلط، يعني ان تكون لديك القدرة على ان تتسلط على الآخرين، بحيث تجردهم من القوة. أهمية التسامح تكمن في أنه يفتح باب الحق في تداول السلطة، ومن ثم يلغي التسلط ويزكّي السلطة، حسب تعبير فيبر، يعطيها حتى الحق في العنف المشرعن.

إذن هذه الأبعاد أهم ما فيها انها أمر لا يُلمس، وإنما هي حالة ذهنية وجودية، يتربى الناس فيها، وينشؤوا، والمجتمعات التي يُربى فيها الناس، هذه المجتمعات حتى لو ضلت الطريق، وكانت عنصرية، هي أول من تراجع نفسها بعد فترة، لكن المجتمعات التي تغيب هذه المعاني عن ذهنها يبقى وجودها بتجاهل وجود الآخر، وهذا ما انتهى إليه حال المجتمعات الإسلامية في عصر الانحطاط.

○ ننتقل إلى محور آخر: لقد شهد تاريخ الغرب الكثير من الحروب الأهلية، وكان استبداد الحكام، واستبداد الكنيسة، له اثر كبير في تفشي العنف في الحياة الغربية، وتعلم الغرب التسامح مَن اللاتسامح. تعلم كيف يكون متسامحاً من سيادة ثقافة نفيِ الآخر، واستئصاله. ولعل نزيف الدماء الذي استمر لعدة قرون في حياته كان سبباً أساسياً لأن يتنبه هذا الإنسان، لأن ينتقل إلى عالم مختلف تماماً.

ونحن أيضاً في تراثنا، كما في فهمنا الخطأ للدين، وفي التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي، هناك مجموعة من الروافد التي تستقي منها حالة اللاتسامح. تاريخنا حفل بإكراهات سياسية، أثر الحكومات السلطانية وحكومات الخلفاء التي ظهرت في التاريخ، والصراعات بين الفرق والمذاهب في الحياة الإسلامية، أشاعت أجواء كراهية وإكراهات متنوعة في حياتنا.

نريد الآن في المحور الثاني من هذه الندوة ان نطل على ابرز منابع اللاتسامح في

الـتراث، وفي الفهـم الخطـأ للديـن، وفي الـتجربة التاريخـية للاجتماع الإسلامي، ثم نحـاول ان نفـتش عن أساليب تجفيف هذه المنابع، التي لما تزل تستقي منها ذاكرتنا، وتغذي اجتماعنا الراهن، وتنتج الكثير من مظاهر الكراهية والإكراهات في حياتنا.

احميدة النيفر:

إن هذه الإكراهات، وهذه التجربة التاريخية الممتدة، التي يطغي عليها لون قاتم، تشير إلى عدم التمييز في ثقافتنا بين مفهومين:

١ـ مفهوم الدين.

٢ـ مفهوم ثقافتنا الدينية.

يعني نحن نعتبر ان الدين والثقافة الدينية شيء واحد. هذا الخلط بين ما جاءت به النصوص الدينية، وما فهمناه نحن من تلك النصوص، وما أقررناه بصفة أو بأخرى. هذا الخلط بين الأمرين يفضي إلى ما تحدثت عنه، من مآسي باسم الثقافة الإسلامية، وباسم الإسلام.

من الآيات الأساسية التي تعبر عن تنوع الفهم للدين، الآية: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف: ١٠٩). إن كلمات الله لا تنفد، ولو عبرنا عنها بماء البحر. وهذه الآية لها أكثر من شبيه في القرآن الكريم، وهي تؤكد على ان الحق لا يمكن ان يُستوعب، صيغ الحق والمسالك إليه لا تنفد، لكن هذا لا يعني ان الحق أمر نسبي، بل يعني ان التجليات متعددة، ولابد ان نعمل على ان نصل إلى تأسيس هذا التعدد في نظام اجتماعي.

إن مفهوم الدين غير ما نفهمه نحن من الدين، أو ما نتصوره من الدين، أو ما نسميه ثقافة دينية.

إذن مفهوم الدين مفهوم أكثر قابلية للتعدد، بينما مفهوم الثقافة الدينية التي نفرضها والتي نعممها، هذا المفهوم للثقافة الدينية يرتبط بالسياقات التاريخية المحدودة والنسبية، والتي تجعلنا مضطرين لمراجعة هذه السياقات، بحكم التطور التاريخي الذي نعيشه.

هشام داود:

اعتقد ان جل الإيديولوجيات الحديثة، منذ القرن التاسع عشر وإلى اليوم، سواء كانت برداء تقدمي عمالي، أو برداء ليبرالي، أو قومي، أو ديني، كلها تمتلك في داخلها جذوراً لعدم التسامح. الهويات (التي يصنفها فريق من الأنثروبولوجيين بالأولية primordialist أو تلك التي يسمونها بالظرفية situationnist) كانت تحاول أن تفرض نفسها عبر رسم والتفاوض على حدودها مع الهويات الأخرى، أي حسب زعمهم ان الهوية هي في الجوهر قضية تفاوض على حدودها. ما المعني إذن بحدود الهوية؟ الحدود هي النقطة التفاوضية، الخط الفاصل، فيه تعتمد على موازين قوى بينك وبين الآخر، تحاول ان تدفعه، والآخر يحاول ان يدفعك. من أجل ذلك تستخدم لغة: العنف، القوة، الجبروت، الرمز، المخيال. وهذه المنظومة تحاول ان تماسكها بفوتك أمام الآخرين. هذه الإيديولوجيات كلها مارستها، بما فيها إيديولوجيات تحاول ان تنطلق من الدين كمفهوم سياسي. فهي عندما أتت إلى السلطة، واستخدمت آلياتها حاولت أن "تنقي" المجتمع من تناقضاته، لتنتهي بذلك إلى إلغاء الآخر. وهنا اصطدمت بواقع عصيب، كيفية إعادة إنتاج هذا المختلف في وحدة هي تفترضها نقية.

بمنظور التاريخ على المدى البعيد كما يسميه مؤرخي مدرسة الحوليات، لا يمكن لهذا النموذج أن يصمد، كونه لا يعي الآلية التي يتم بموجبها إعادة إنتاج شيء اسمه المجتمع أو أية مجموعة بشرية أخرى. كيف تتم هذه الآلية وعلى ماذا تعتمد؟

العنصر الأول: هو العنف والتلويح به.

العنصر الثاني: هو الرضا بهذه المنظومة المجتمعية القائمة. يتم ذلك إما عن طريق الانتماء الروحي-الإيديولوجي، أو عن طريق الاعتقاد من قبل أغلبية أعضاء المجتمع كونه عنفاً ضرورياً للحفاظ على الوحدة الجماعية. والذي يمارسه (كان رئيساً أو قائداً عسكرياً أو رجل دين أو شيخ عشيرة) يقول للآخرين في الغالب: ان هذا الذي أمارسه هو للمصلحة العامة والحفاظ على وحدة الجماعة. عندما مارست الأنظمة

المتعاقبة العنف المجرد تراها قد انهارت بالمنطق التاريخي ولا يمكنها الصمود: الأنظمة الشيوعية تهدمت، النازية تهدمت، الفاشيات انهارت... الخ. وفي العالم العربي نشاهد الإيديولوجيات القومية التي بنيت على أساس قومي لإلغاء الآخر هي الأخرى قد أفلست، سواء كانت بردائها الناصري، أو بردائها البعثي... الخ.

أما القوى والحركات الدينية، فإنها ومع الأسف فشلت حتى اليوم في تقديم جواب حول هذه الإشكالية. فخلال قرن من الزمن حاولت أن تنهض بعملية تحديث انطلاقاً من الدين. في البداية جاءت دعوة التحديث من خلال الاتصال بالآخر، أو إن شئتم، من خلال اصطدامنا بالآخر. بعدها حاولت الحركات الدينية تحديث آلياتها الفكرية باتجاه صياغة مفاهيم جديدة حول المجتمع، الدولة، القومية، الخ. وطرحت العديد من المحاولات الجادة للحوار ليس فقط حول الخلاف بشأن ما هو في السماء، بل في محاولة لوصول إلى اتفاق على ما هو في الأرض. أما اليوم فقد وصلنا، كما هو الحال مع جل الحركات الإسلامية المتشددة، إلى الفشل. فهم قد ذهبوا، انطلاقا من "مبدئهم" الجهادي ــ التكفيري، إلى المدى الأقصى. فحسب خطابهم وأفعالهم،فمن لا يتفق معهم ليس فقط على ما هو في السماء، وشكل الوصول إلى السماء، بل وعلى ما يبتغونه في الأرض، يعملون عندها وبأشد الممارسات العدمية على إلغاء الآخر. من هنا، انتهينا من تحديث منظومتنا الفكرية والمجتمعية إلى أصولية بالإقحام، بمعنى اننا وصلنا إلى إقحام الإسلام السياسي بالأصولية. هذا يعني أسلمة الحداثة، ولكن أسلمتها بالمعنى الأصولي الإلغائي، وبالعنف فقط. إذن الخيارات فشلت.

السيد ولد اباه:

إذا كان الإسلام قد أزاح كما قلنا من قبل العوائق التي تحول دون استنبات واستيعاب التسامح مفهومًا وقيمة، فإن التاريخ الإسلامي تأرجح بين التعبير عن هذا التحوّل النظري والمعياري الهائل وممارسة أنماط من التمييز والإقصاء هي بدون شك في تعارض مع مرجعية الإسلام وقيمه الروحية والسلوكية، إلا إنها من النتائج

الحتمية لنموذج الدولة السلطانية الذي تم استنساخه في الأرضية الإسلامية لأسباب تاريخية موضوعية. وإذا كان بعض الباحثين يفسر ظواهر اللاتسامح والإقصاء والتميز التي شهدها المجتمع العربي في العصر الوسيط بعامل التركيبة العصبية والقبلية، إلا أنه لا بد من أخذ هذا القول بالحذر، ذلك أن هذه التركيبة هي أيضًا التي سمحت بافتكاك هوامش تحمي الفرد وتذود عنه إزاء قساوة وتسلط الدولة، فكانت إلى جانب الطوائف والأصناف.. مظاهر من المجتمع الأهلي في علاقته المعقدة بالدولة، مما درسه بإسهاب وتبصر المفكران اللبنانيان المعروفان وجيه كوثراني ورضوان السيد.

أما تفسير مظاهر التعصب والتميز المذكورة بالعامل الثقافي والروحي، فلا يصمد لسببين جوهريين، يتعلق أحدهما بما ذكرناه من تحول نظري وقيمي كرسه الإسلام داخل التقليد التوحيدي بتأسيس نهائي لفكرة حرية العقيدة ونبذ لتقديس الدولة والنظر إليها بصفتها حاضنة وجود الأمة وحافظة مصالحها لا غير، ويتعلق ثانيهما بحقيقة اصطدام التجربة الإسلامية بنموذج تاريخي موضوعي حدد إطار العلاقات بين الديانات والطوائف وضوابط العلاقات الدولية ضمن منظور لم يكن بمقدور الدولة الإسلامية أن تتجاوزه، حتى ولو كانت بشهادة كل المؤرخين والسياسيين أكثر إنصافًا وتسامحًا من غيرها من الدول الوسيطة.

وحتى نظام أهل الملة الذي ليس من مقومات وأسس الدين الإسلامي، وإنما صيغة تاريخية محدودة بمجال صلوحيتها النسبية، كان خطوة متقدمة بمنطق العصر الوسيط لحفظ الاختلاف والتعدد الديني.

فلا بد هنا من إعطاء العوامل التاريخية وواقع الاحتكاك بالأمم والثقافات الأخرى دوره في تقويم تجربة التعايش بين الأقوام والملل داخل الدولة والمجتمع الإسلامي.

ابوبكر باقادر:

هيغل كان يعيب على المجتمعات الشرقية بكونها مجتمعات لا تاريخ لها، وفي

واقع الأمر كونها لا تاريخية، بمعنى أسر تروح، وأسر تأتي، حيث حافظت على بنية التسامح يكون فيها نسبتة عالية، لأن العدو أو الخصم الذي يستخدم السلطة والتسلط هو أمر طارئ عابر، والناس لا تركن إليه، لكن حركة التاريخ الأوروبية على وجه الخصوص هي التي أوجدت أنظمة، فالدولة ليست فقط مسألة السلطة، وإنما تعمل على تغيير البنية الأساسية للمجتمع، فمما ولّد ما يسميه هشام داود إيديولوجيات، التي تتخطى مسألة وجود طبقات فئوية أو اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية في المجتمع، وان تنافرها وتنافسها هو الذي ولد المجتمع، وأدى إلى صياغة المجتمع على صيغة ترغبها، سواء كانت الدولة الشمولية، أو الدولة الإيديولوجية، أو كلاهما، وهذا طبعاً أدى في الغرب ان يكون العنف عنف دولة القوي، وكما نعلم ان عنف الدولة الحديثة هو أبلغ وأمضى ألوان العنف، مما جاء بمسألة التسامح بوصفها علاجاً لا فكاك منه.

إذن تأسيساً على ذلك، حينما ابتدأت مجتمعاتنا ـ شكلياً حتى ـ تتغير من مجتمع تقليدي الى مجتمعات تسودها اختلالات متنوعة، بالرغم من انه في الماضي السلطان أحياناً يكون من هذه الأسرة أو من تلك الأسرة، أو من هذا المذهب أو من ذلك المذهب، لكن الشكل واحد، حتى في الدولة العلية، يعني في النهاية جعلت الولايات عبارة عن دول لا تختلف عن الدولة السلجوقية، ولا الدولة العباسية، ولا الدولة الأموية، ومن ثم تذهب عائلة وتحل محلها أخرى، فالناس تحمي نفسها بنفسها، ولهذا لما ذهبت الدولة العباسية، وجاء المغول، استمر المجتمع ولم يفشل، ولكن في الاتحاد السوفيتي، ولأن الدولة بعنفها وشراستها وأنظمتها تتدخل، حينما سقطت الدولة سقط المجتمع. فإذن في الغرب فكرة التسامح جاءت لضرورة، ولما كانت للضرورة، كان ينبغي ان يعمل الكل من أجل التوازن الاجتماعي لأجل التعايش.

أبو يعرب المرزوقي:

أحمد الله ان تحليل الزملاء رغم كونه من منطلقات مختلفة قد انتهى إلى

نتيجة، وهي التالية: تاريخياً إذا نظرنا إلى المجتمعات البشرية سنجد انها قد اعتمدت على ضربين من التنوير: التنوير الذي يستند إلى الدين، محاولة تنقية العقائد من توثين العقائد، وممكن ان نقول ان حركة الإصلاح الإسلامية منطلقها الأساسي كان ضد المجتمع المدني، لتحريره من توثين العقائد، الحركات الصوفية والمذاهب... الخ، وباسم هذا التحرير من الوثنية تكونت حالة من الشمولية الفكرية، لكن إضافة إلى هذا التنوير العقلاني، محاولة فرض نظرية الحقوق بالمعنى التنويري، مما أدى إلى ان الدولة هي التي صارت لها رسالة صوغ المجتمع بحسب هذه التصورات، فأصبح المجتمع في بلادنا خاضع لشموليتين، ووقع صراع بين شموليتين، الشمولية التنويرية، التي كانت قومية، أو اشتراكية... الخ، واعتمدت على الأجهزة البوليسية، ثم الشمولية الدينية، أو الشمولية السلفية، التي أيضاً اعتمدت على ضرب من فرض نمطية واحدة ونفي الاختلاف.

السؤال الآن هو: ما الذي يجعل المجتمع يستجيب لهذين الضربين من الشمولية، فيصبح هو بنفسه غير تسامحي، في حين ان المجتمع الإسلامي كان تسامحياً، ما الذي جعله كذلك؟ أنا حسب رأيي هناك آليتان في المجتمع البشري:

١ـ آلية صراع المصالح، لا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية من صراع المصالح، وصراع المصالح يقتضي بالضرورة التعددية.

٢ـ آلية صراع القيم، وهي تقتضي بالضرورة التعددية.

عندما تكون هاتان الآليتان مستقلتين أحدهما عن الأخرى، يقع نوع من التوازن، ونوع من التفاوض، وهذا التفاوض يؤدي إلى حلول وسطى وتسامح.

لكن عندما تتطابق الصراعات، فيصبح من بيده السلطة على صراع المصالح، وبيده في نفس الوقت السلطة على صراع القيم، تتكون الشمولية، يعني عندما تريد الدولة ان تكون ديناً، أو يريد الدين ان يكون دولة، تحدث في الحالتين شمولية. المجتمع الإسلامي الآن يعاني من شمولية الدولة العلمانية التي تريد ان تكون ديناً، ومن شمولية الدين الإصلاحي الذي يريد ان يكون دولة، وفي هاتين الحالتين يقع الخلط بين صراع المصالح وصراع القيم. وصراع المصالح وصراع القيم هما المجتمع

المدني، لأن المجتمع المدني هو صراع المصالح، وفيه النقابات وغيرها، وصراع القيم، وفيه المدارس الفكرية وكذا وكذا. إذن إذا حللنا هذين النوعين من الصراع، ولماذا تطابقا في المجتمعات الإسلامية، يمكن ان نجيب عن التساؤلات التي بحثناها.

هشام داود:

الحديث يطول، لأن النقاش جاري في العالم كله حول هذا الإشكالية، وفي المنطقة التي يتواجد فيها الإسلام بكثافة قد يكون أكثر من المناطق الأخرى. ولكن لو أطلع أحد على ما ينشر في الأدبيات العلمية فأنه سيرى ان المشاكل التي نتناولها تُتداول في إفريقيا، في الباسيفيك، في أمريكا الجنوبية. قد يجوز بعض المجتمعات والدول لديها إمكانية أو تقف على أرضية أشد صلابة تسمح لها مواجهة جزء من هذه المشاكل بنجاح نسبي أكثر مما نواجهه نحن.

القضية الأولى تتعلق بالعولمة الحالية التي نراها، عولمة عنيفة، عولمة تختلف عن العولمات السابقة. ما الفرق بين عولمة روما القديمة والعولمة الرأسمالية اليوم؟ العولمة الرومانية ما كانت تميل إلى طمس الهوية، لا تمحو الهوية، لا تلغيك، بل تبقيك، لأنها لو ألغت هويتك ستكون مواطناً من روما، وأصبحت لك حقوق روما، بينما الرأسمالية اليوم تنتزع عنك ثقافتك، تنتزع عنك أشكال تعبيرك، وهي بالتالي تلقي عليك نمطاً معيناً من التنظيم، والتفكير، والتمازج، والتلاقح، أشكال أخذت منها طابعاً سلمياً، واليوم تأخذ طابعاً عنيفاً جداً، اقتصادي، اجتماعي، رمزي، بل وعسكري. هذه القضية أثارت الفزع، وخاصة في المجتمعات الإسلامية.

القضية الثانية التي ترتبط مباشرة مع هذا الهجوم العنيف للعولمة الرأسمالية، في بداية الألف الثالثة، هي قضية فشل الدول، الدول باعتبارها المنظم لإعادة إنتاج المجتمع المتعدد في داخله، الدولة هذه لم تعد هي الملاذ والملجأ الأخير لإعادة إنتاج هذا الاختلاف. سابقاً كانت الدولة تُدار كما تفضل الدكتور أبو بكر باقادر، انه بالرغم من وجود عائلة كبيرة تدير الدولة، ولكن هذه العائلة تأخذ بنظر الاعتبار التعددية في داخلها، عائلة تذهب وعائلة تأتي، لكن البنية تبقى، فالناس مضطرة

للتسامح والتعايش مع بعضها الآخر. كلنا يعرف في العراق بأنه حتى عام ١٩٨٠م، كانت هناك عشيرة واحدة تحكم العراق، ولكن وضعية الدولة، والحالة الاقتصادية، والريع النفطي، خلق إمكانية لدى هذه الدولة أن تطمس هويتها العشائرية وأعطت الإحساس للآخرين بأن الدولة تمس الجميع من خلال الخدمات وتوزيع جزء من الريع النفطي. هذه القضية في الأساس إيديولوجية واقتصادية وسياسية، كانت تشعر بأنها ضرورية حتى تحصل على الشرعية. في العراق كما هو الحال في مناطق كثيرة من العالم وجدت عندما دخلت هذه الدولة والسلطة في أزمة، وأصبحت قضية إدارتها عارية، بدأت تتفكك، ثم التداخل بين السلطة والدولة طغت، فانهارت السلطات بل وحتى العديد من الدول، وبدأ المجتمع باللجوء إلى أشكال للدفاع عن نفسه، كأن تكون أشكال يسميها البعض "أولية" والرجوع إلى الدين بشكل كثيف، كملاذ وخلاص. أعود مرة أخرى للعراق باعتباري عراقيا ومتخصصا بهذا المجتمع. ما نجده اليوم في هذا البلد بعد كل ما قيل عن حداثة الدولة العراقية، وقوتها وجبروتها، بأننا نلاحظ ركنان أساسيان يعملان في المجتمع العراقي، وهما:

١ـ الركن العشائري.

٢ـ الدين المسيس.

حتى الأثنيات والقوميات في العراق الآن تدار من داخلها على أساس المعطيات الدينية والعشائرية. في المنطقة الكردية لديك فئتين تديرها، وحتى في المنطقة العربية. لماذا تفكك هذا المجتمع ليرجع إلى أصول أولية، فقط يعمل في الجانب العشائري والديني؟ النسيج المديني التجأ بكثافة إلى الدين، وكلنا يعرف هذه قضية تاريخية، الدين ـ والدين الأصولي بشكل أساسي ـ ليس شديدا في الريف، حتى الحجاب يظهر في المدينة، فالمدينة تحولت إلى الدين المسيس، والقرية تحولت إلى العشائرية أيضاً في هذا الوقت، وجرى هناك انزلاق في الواقع السياسي. هذا الوضع باحتكاكاته الشديدة والعنيفة لا يقبل لأن يعطي متنفساً لشيء يسمى التسامح.

أبو يعرب المرزوقي:

لكن هو مؤلف من التسامح، الرجوع إلى الآليات البدائية في الحياة الاجتماعية مبني على التسامح، لماذا؟ لأن التعدد العشائري، وتعدد المذاهب، رغم كونه ينتج حزازات، لكنه يخلق ما يسمى بهامش التفاوض، التفاوض بين العشائر للتزاوج، والتبادل، و... الخ، والتفاوض بين المذاهب لإبراز شرعية خدمة الدين الذي تتثقف عليه الفئات، أنا شخصياً أعتقد ان التسامح الأساسي ليس في نكران الطائفية، وإنما في الاعتراف بها، وتحريرها من توظيفها السياسي، يعني إذا وجدت طوائف، دون ان تسيطر طائفة على المصالح وعلى القيم، يعني هناك طوائف في العراق، ولكن لا طائفة من الطوائف هي التي بيدها المصالح، يعني حياة الناس، والتي بيدها العقائد، عندئذ يمكن للتعددية الطائفية ان تكون مصدراً للإثراء، وليست سبباً للفساد، كما تتصور الدولة القومية، الدولة القومية حاربت الطائفية ولكنها اعتمدت على الطائفية، يعني أعطت السلطة المادية والمعنوية لطائفة،بدلاً من الاعتراف بحقوق كل الطوائف.

هشام داود:

عادة التسامح الذي نتحدث حوله يأتي من الفئة المنظمة، من الأنا العليا، من الدولة، من الفئة التي تدير الجماعة. التسامح لا يأتي من الضعيف، أنت تتسامح مع من، مع من يسحقك؟ نحن نرى مع الحالة العراقية، وحالة بعض البلدان العربية والإسلامية، كيف انثلم معه المنظم (الدولة) وكيف أصبحت العملية تدار وتفرض من الخارج عن طريق العنف، العنف الرمزي، والسياسي، والاقتصادي، والعسكري.

ابوبكر باقادر:

لقد أفضى بنا النقاش إلى مجموعة نقاط، أود ان ألخصها:

١ـ كأننا توصلنا إلى ان التسامح هو الوجه الآخر للشمولية، والتسامح يعني القدرة على التفاوض، أو مقاومة القهر المطلق، بينما الشمولية هي فرض القهر المطلق، التسامح أمر إحساسي، ولذا ينبغي ان يكون اختيارياً، وكونه اختيارياً ليس من زاوية التفاوض، بمعنى لا مفهوم للتسامح من طرف ضعيف، وإنما يقع التسامح الذي

يصبح لـه معنى ويكـون اختيارياً إذا كـان مـن جميع الأطـراف المكونـة للمجتمع، وبالذات الفاعلة فيه، ومن ثم كان من أهم أوجه التسامح، أو من أكبر المؤشرات له، هو تداول السلطة، وانتقالها بيسر، لأن المجتمع الذي ليس فيه تداول سلمي للسلطة، وليس فيه تعدد فيمن يستلم السلطة، هو ليس مجتمعاً متسامحاً بالمعنى السياسي الذي نرمي إليه.

٢ـ ان التسامح أحياناً كثيرة يصبح اختياراً مفروضاً، بمعنى انه حينما لا تجد فئة صغيرة أو كبيرة انها تكون هي الوحيدة المهيمنة، فعندئذ قواعد الوجود المشترك أو التعايش هو الذي يفرض حساسية التسامح، الذي حتى وان كان في باطنه يعني تحمل احد الطرفين، بحيث ان وجوده يعتمد على قبول وجود غيره لأن وجود غيره قد يكون في يده التسلط، فيعتبر وجود ذلك الطرف من ضروريات التسامح لوجود الطرف الآخر فعندئذ تتحول عملية التسامح من عملية اختيارية إلى عملية الاختيار فيها قائم على بعد النظر، ان أردت ان أكون موجوداً علي ان أقبل بوجود غيري.

وهذا النوع من التسامح حتى وان كان ذو بعد أخلاقي إلا ان مضامينه نفعية كاملة، والمجتمعات الغربية نجحت في توظيف النفعي ليكون أخلاقاً، اليوم مثلاً لا يمكن ان تعبر عن عنصرية شمولية في المجتمع لأنك ستُدان، رغم انه ربما بعض الفئات العنصرية يمكن التعامل معها بهذا التعامل، وربما تعامل المجتمع الغربي مع بعض أطياف حياة المسلمين، والتعدي عليها، هو من هذا النوع، لكن إذا ما وضعت في دائرة التسامح، فإنها عندئذ ستصبح خروجاً عن اللعبة التي ينبغي ان تُتداول، ولهذا إذا غلط بوش، وتكلم مثلاً انه يعتبر حركة صليبية ضد المسلمين، سيطلب منه مرشده وخبراؤه في الحال تصحيح ما قاله، لأن الفكرة هي انه لابد ان نسمح ببقاء مشترك، والبقاء المشترك هو تدافع وتعايش، بل هو تسامح.

ابو يعرب المرزوقي:

أعود إلى إشارتي إلى هيغل، لأن الإشارة إلى هيغل تفيد ان الأمم لا تصبح متسامحة من دون الصراع الذي يؤدي إلى الاعتراف المتبادل، لا يمكن للأمة ان

تصبح متسامحة إذا لم تمر بالاعتراف المتبادل، إذن العنف والصراع يؤدي كنتيجة إلى ان توازن القوى بين المتصارعين يقع بينهما اعتراف متبادل، ومن ثم فإن التسامح هو نتيجة الاعتراف المتبادل.

احميدة النيفر:

أود ان أعود إلى قضية أثارها الدكتور المرزوقي قبل قليل، فيما يتعلق بالأصوليات المتصارعة الآن بصيغ مختلفة، لكنها في النهاية متصارعة ومتنافية، ان التجربة التي شهدتها بعض الأقطار العربية في التحديث هي التجربة التي سبقت ذلك فيما سمي بالإصلاح، حركة الإصلاح الديني التي نعرفها في البلاد العربية مرتبطة بأسماء معينة، مثل محمد عبده، والأفغاني... وغير ذلك، مهدت في تقديري بصفة واضحة لمسألة مهمة في التسامح، وهي إلغاء التسامح، من خلال محاولة ضرب كل المؤسسات التقليدية، التي كانت موجودة في المجتمع، مما أتاحت للتجارب الحديثة فيما بعد، التي ظهرت مثلاً في تونس وفي مصر وغيرها، بأن وجدت المؤسسات التي روضت، أو قد ألغيت نهائياً، ما نعرفه من موقف الإصلاحيين من الطرق الصوفية، التي ينبغي ان نفهم ما فيها من سلبيات وإيجابيات، لكن من ناحية التسامح هي تعطي للمجتمع إمكانية للحركة، من خلال تلك البنى الموجودة، والتي كان يمكن ان تتطور، لو أدركنا عقلية التسامح وثقافة التسامح، ان تتطور، ولا تحدث ما حصل للتحديثيين فيما بعد من مزالق، أصبحت فيها المجتمعات منطقة مستباحة، لا يجد التحديثيون أي حائل بينهم وبين استباحتها. إذن ما أردت الإشارة إليه، ان التجارب الحديثة استفادت من اختيارات لا تاريخية، في علاقة الإصلاحيين بالمجتمع، وبخاصة في علاقته بالمؤسسات التي تحمي المجتمع، وضرورة تطوير تلك المؤسسات.

○ ننتقل إلى محور ثالث في الندوة وهو حدود التسامح. من المعلوم ان بعض الجماعات في كل المجتمعات، ومنها مجتمعنا العربي الإسلامي الآن، تشيع العنف، وتهتم بنشر ثقافة الموت، وهذه الجماعات في الواقع تحاول ان تحطم كل مرتكزات

التسامح في مجتمعنا، وتحاول ان تستاصل أيضاً ثقافة التسامح، وتحدث خلخلة في مـناخ التسـامح، أو اي شكل من اشكال التسامح. نحن باعتبارنا ندعو إلى التسامح، ونـثقف علـيه، ونحـاول ان نتـلمس سـبل لإشـاعة روح التسامح في مجتمعنا. هل للتسـامح حدود، أو ان التسامح غير محدود، وبالتالي فإن مثل هذه الجماعات يمكن ان تعطـى حـرية لا محـدودة، في ان تستاصـل كـل مـن يدعـو إلى التسـامح ويشيع مقولاته؟

السيد ولد اباه:

لا شك إن الإسلام والمسلمين ابتلوا في هذه الأيام بظاهرة التطرف الديني والإرهاب الأصولي التي تنطلق من مقاربة عدائية للآخر المختلف، بما فيه الآخر الإسلامي. ولا ننسى أن أعمالها العدوانية استهدفت المسلمين حكومات وجماعات وتشكيلات سياسية وإيديولوجية أكثر ما استهدفت الغرب.

بل إن هذه المجموعات الإحيائية الانقلابية تناهض الإسلام التقليدي وتعارض مرجعيته الفقهية التي تبنت في الغالب مبدأ اتقاء الفتنة ونبذ العنف تكريسا للسلم الداخلي واعتمدت المفهوم الدفاعي للجهاد، في حين تدافع هذه المجموعات عن منطق الحاكمية التي يراد به اختزال الإسلام في أشكال نومقراطية صارمة (أي تطبيقات قانونية جاهزة) وسلوك طهوري غير منفتح على الحياة، بما يتصادم مع تجربة المسلمين التاريخية الثرية.

إن خطورة هذه المجموعات ناتجة عن توهمها امتلاك الحقيقة انطولوجيا (أي حقيقة الوجود النهائية) ودينيًا (أي حقيقة جوهر الدين ولب تعاليمه وأحكامه)، في حين إنها تجهل المخزون التراثي للأمة في سعته وغناه، كما تجهل الفكر الحديث الذي تعتبره غزوًا ثقافيًا مرفوضًا، حتى ولو كانت تستبطنه بصفة لا واعية في أفقر مستوياته ودلالاتها، ومن مظاهر ذلك دفاعها عن التصورات الوضعية الهشة، ومقولات الحتميات التاريخية...

بل أنّ الباحث الفرنسي ـ الإيراني فرهاد خسروخاور يبين في كتابه "الشهداء

الجدد" (NouvauMartyrsduDieu) الصادر بالفرنسية العام المنصرم ان الانتحاريين الإرهابيين لا يمكن تصنيفهم في خانة الشهداء بالمفهوم الروحي الوسيط، باعتبار الشهيد البطل (مثل الإمام الحسين) هو المستميت للدفاع عن الجماعة والعقيدة، في حين ان الانتحاري هو نموذج حديث مستوحي من التجربة الأوروبية الحديثة، يحركه نزوع مغاير هو الاحتفاء بالذات وتقديسها إلى حد إفنائها من خلال عمل إبادة جماعية يغطي إعلامياً(مسرحة الموت كمستوى أعلى من تحقيق الذات). فهذه التجربة التي بدأت في أوروبا وآسيا ليست من الإسلام وقيمه وأخلاقياته، وإنما تستجيب لمنطق عدمي مغاير حتى ولو كانت تلبست لبوساً إسلاميّا مموهاً.

ابوبكر باقادر:

هذه هي عقدة دائرة التسامح، والأنثروبولوجي البريطاني ارنست غلنر تناول هذه القضية بشكل مفصل، وقال بأن الناس في موقفهم من الآخر يقعون في ثلاث ترتيبات، وأسمي أحد الأطراف بالأصوليين، الذين يعتقدون انهم يملكون الحقيقة المطلقة وغيرهم في ضلال، ولذا فإن التسامح لديهم هو في قبول الآخر، وإلا لا خيار له. وهناك في الطرف الآخر ما نسميه بالموظة السائدة في البلدان الغربية، وهم النسبويون المطلقون. هناك مقولة أشبه بمقولة الإمام الشافعي في الوسط، هناك مجموعة ما نسميهم بالنسبويين العقلانيين، الذين يعتقدون بأن ما يرونه حق، ولكن لديهم البصيرة ليتفهموا لماذا اختلف عنهم من اختلفوا؟ حسب رأيي مقولة الإمام الشافعي، رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي خصمي خطأ يحتمل الصواب. هؤلاء لديهم البصيرة لأنه الدين والمعتقد أو الثقافة الأخرى، هم يعيشون على أساسها، لكن أنا أعرف انها ليست صائبة، ويذكر هذا بشكل عجيب جداً، حينما سئل عن موقفه من الأديان الآسيوية على وجه الخصوص، الأديان البوذية والهندوسية، في رأيه بأنها لا تقود إلى شيء، وانها تشيئية، وان نظرتها فيها الكثير من الوثنية، والغياب عن فكرة التوحيد التي تحلق بالإنسان بالمطلق، ولكن مع ذلك يقول لك أنا أستطيع ان أتفهم انثروبولوجياً، اقتصادياً، واجتماعياً لماذا يؤمنون بهذا.

إذا أخذنا مفهوم غلنر في هذا المضمون، كيف يمكنني ان أتسامح مع إنسان أصولي يرى بقاؤه ووجوده في عدمه، لابد ان تتغير آلية التدافع والتواصل بيننا، بمعنى انه قد يكون من التسامح الضرب على يد الإقصائي، بأننا لا نقبل ان تقصي، ولكن نقبل ان يكون لك رأياً اقصائياً. وهذه معادلة دائماً في غاية الصعوبة، كيف يمكنني ان أقبل بشخص يرفض فكرياً وجودي، الأمر ينتهي لأنني أقبل ان يكون له هذا الرأي ولكنه يعطل إمكاناته ان يبقيني فعلاً، لأن هذا يفتح الباب مشرعاً لإمكانية تغيير الرأي، وليس التسامح بمعنى التخلي عن وجهة النظر، لأن حينما نقول بالتقريب بين المذاهب، السني يريد في النهاية ان يجعل الشيعي سنياً، والشيعي يريد في النهاية ان يصبح زميله شيعياً، وهذا ليس تسامحاً ولا قبولاً، لكن القبول كيف تسمح وتقبل، وهي هنا ليس تفضلاً، وإنما من باب التدافع الذي يسير المصالح والقيم، أني أرى في قيمك ما هو مبرر لوجودك، وألتمس لك التجميلية، وأراك في بعد من أبعاد حياتك تجميلي، حتى وان استقبحته، هنا تقع دائرة التسامح، وتصبح حدودها هي المطلق. ولا يتم هذا بالضرورة إلا إذا تكافأت القوى، لأن البشر هم بشر. وفي هذا المقام تحضرني كلمة سمعتها من مهاتير محمد، لما كان في السلطة كان يتحدث، كيف بإمكاني وأنا لدي السلطة الآن، ولدي فئات تختلف عني ديناً ورؤية، ان أكون عادلاً بشهادتها، حتى يستتب لي الأمر، وتصبح سلطتي مقبولة عندهم، لا يقع ذلك إلا بتسامحي، وتسامحي هنا هو ان أقبل ما يرونه مسطرة لهم، بوصفه مسطرة لهم.

ابويعرب المرزوقي:

لكن في علاقته بتحليل غلنر لهذه المسألة، لابد ان نشير بأن نهاية «إسلام اندبوست مودرنست» تنتهي إلى ان ترجح المجموعة الوسط، لكن هذا الوسط على ماذا بناه؟ بناه على ان هناك كليات منهجية، وليست هناك كليات مضمونية معرفية، ولكن الآن العقل البشري اكتشف ان الكليات المنهجية هي نفسها مصدر الشمولية التنويرية. اكتشف ان هذا الشيء الذي يتحدث عنه، لا ينجي المجتمعات البشرية من الطغيان ومن الشمولية، نحن نريد ان نبحث عن حدود التسامح التي تجعل كل ما

يمكن ان يكون موجوداً، دون ان يكون وجوده خطراً على الكل، وساحقاً للكل. وهنا أعتقد ان الحل موجود في القرآن الكريم، لأن القرآن الكريم حاول ان يوحد بصورة، ربما الحج يمثلها، بين الأديان المنزلة والأديان الطبيعية، لما أرجع الحج إلى مكان كان حجاً وثنياً، وأعطاه أبعاداً غير وثنية، بين ان ما في طبيعة الإنسان من نوازع أو خلقته لا تتنافى مع ما دعاه إليه الله أو أخلاقه، فبيّن ان الطبيعة والأخلاق يمكن ان تتصالحا.

إذن التسامح بين الطبيعة والأخلاق، لماذا؟ لأننا لو نظرنا ما الذي لا يتسامح معه الأصولي الإسلامي، هو حرية الاعتراف بالحقوق الطبيعية للإنسان، الحق الجنسي، والحق في الفنون، والحق في الجماليات. إذن عدم التسامح الأصولي لا يتعلق بالمسائل السياسية، وإنما يتعلق بالحقوق الطبيعية للإنسان. الإسلام أراد ان يُرجع الحقوق الطبيعية للإنسان بتوحيده بين الدين المنزل والدين الطبيعي.

إذن إذا كنا نريد ان نتحدث عن التسامح في مجتمعاتنا فإن الأمر لا يتعلق بتداول السلطة مثلاً، لأن الدولة نفسها بالمصطلح العربي، هي ما يدول، هي ما لا يبقى، هي ما يتغير، ولكن بتداول القيم، هل مجتمعنا يقبل بأن القيم متغيرة، بأن القيم اجتهاد بشري، أنا أعتقد ان كل الأصولين لا يؤمنون بالغيب، كفار، لماذا؟ لأنهم يتصورون أنهم بلغوا الحقيقة المطلقة، كيف يمكن ان تبلغ الحقيقة المطلقة وأنت لا تعلم الغيب، إذا قلت ان ما تعلمه حقيقة مطلقة، فمعنى ذلك، انك ادعيت علم الغيب.

هشام داود:

إن حدود التسامح تبقى قضية خاوية، التسامح ليست إيديولوجية، وثقافة التسامح إذا لم يكن لها أنياب، إن جاز التعبير، للدفاع عن نفسها، فهي تصبح فقاعة، فنحن رأينا في العديد من التجارب التاريخية، كيف إنه باسم القبول بمبدأ التعددية، والتعبير، والتسامح، كيف ان أسوأ أنواع القوى الظلامية قد حلت، وقضت ليس فقط على التسامح، وإنما حتى على الإنسان كإنسان وجوهر. وهذا ما نلاحظه في نموذج صدام حسين، والتاريخ مليء بالأنظمة الشمولية. فإذن القضية هي قضية قدرة أنظمة

التسامح للدفاع عن نفسها، الآن ندخل في قضية ذكرها الدكتور باقادر قبل قليل، وهي الوسطيات. إلى جانب الوسط بالمعنى الشافعي، أتحدث هنا عن النسيج الاجتماعي، للأنظمة التسامحية التي تقبل بهذه الوسطيات الموجودة، هذه مهمة أساسية لبقاء المجتمع كمجتمع، كي لا يترك الفرد منعزلاً أمام ممانعة الدولة والسلطة، فقسم يسميها مجتمع مدني، مجتمع أهلي، جمعيات، تعبير خاص، فضاءات حرة... الخ. اليوم أثبتت التجربة بأن أي مجتمع يطمح أن يعيش عليه إيجاد هذه التركيبات والبنى الوسطية بين الدولة والفرد لحماية المجتمع، والتسامح الموجود بداخله. يجب أن لا نخاف من دراسة تجارب الآخرين، وأنا من الذين يقولون لا يوجد كل شيء في التراث الإسلامي، والحياة تطرح يومياً أسئلة جديدة، وتخلّق مفاهيم جديدة، والقرآن الكريم فيه المطلق والنسبي، إذا لم يجر تحديث النسبي، فنحن كما يقول الفرنسيون راكضون لا محالة نحو الحائط. فالمشكلة بعمقها نواجهها بهذا الشكل: هل نحن قادرون على تطوير النسبي والحياتي والدنيوي من عنده، في هذا السياق لم يُقدم إلى اليوم ومنذ قرنين جواباً حاسماً.

احميدة النيفر:

حدود التسامح، وبالترابط مع ما كنت أستمع إليه، اعتقد ان القرآن ليس فيه كل شيء، لكن فيه أشياء مهمة جداً، في هذه النقطة بالذات، قضية كيف تحدث القرآن عن مسألة الوسطية؟ هل مفهوم الوسطية كما فُسر عادة هو مفهوم حسابي؟ أظن ان القرآن يفيدنا بمعنى مختلف نوعياً عن هذه الوسطية الحسابية، وانه يعطينا صورة ان الوسطية بمعنى قبول الآخر، والتعامل معه، ودفعه إلى نوع من التطور، فالوسطية هو نوع من الارتقاء بالإطار العام الذي جعل الآخرين المختلفين قادرين على ان يرتقوا بما عندهم للصالح العام. ومن هنا يمكن ان نفهم علاقة مفهوم الوسطية هذا، وحدود التسامح، بما فعله الخطاب القرآني مع اليهودية ومع النصرانية، اعتبر مثلاً هاتين الديانتين تمثلان وجهتي نظر مختلفة، ووسطيته هو ان يقدم خطاباً لا يقطع مع كل ما جاء به هذا وذاك، ولكن ان يقدم جواباً أرقى، فحدود التسامح في تقديري تتحدد

بالآلية الديناميكية والخلقية التي يفرضها الخطاب الديني، على المتعايشين معه، والمختلفين معه.

ابوبكر باقادر:

التسامح بالإضافة إلى انه حساسية ثقافية، هو أمر ضروري، ولابد ان يشعر به جميع الأطراف، وهناك أبحاث كثيرة في العالم العربي توضح بأنه حتى من ينادون بالتسامح حينما تكون لديهم السلطة ينسون التسامح، ومن ثم فإن التسامح حدوده تبدأ بقناعة الناس، انه بدون التسامح لا يمكنهم ان يعيشوا مع بعضهم البعض.

ويبدو ان أمامنا في العالم الإسلامي مرحلتان:

١ـ هي مرحلة التصفيات للمآسي القائمة، والعراق الآن من أحسن النماذج، يعني الناس تتعب كثيراً للتخلص من تركة صدام، لأن النزعة الصدامية ما زالت كامنة في حياتهم.

٢ـ تأتي بعدها مرحلة يبدأ الناس ينظرون لحياتهم بوصفها مشروع ورأس مال، عندئذ سيبدأ الحديث فيما بينهم، ان لم أكن باستطاعتي إلغاءك، وليس باستطاعتك ان تلغيني، دعنا نجلس سوية على المائدة، لنتفاوض على وسيلة أو طريقة تمكننا من التعايش. وأحسن أمثلته ظهر فيها هذا، أوروبا أيام التوحيد، أيام ظهور الدول القومية، والولايات المتحدة الأمريكية، التي ربما اوضح نموذج لنا، فهي تكونت من مجموعة من المهاجرين المتدينين، الذين وجدوا أنفسهم في تصادم مع الجماعة الأخرى، هم هربوا من الاضطهاد، فإذا بهم يواجهون اضطهاد بعضهم البعض، هذا من الكنيسة الفلانية، وذاك من غيرها. فوجدوا انه لا مناص ان نجد حدوداً تغني كل فصيل ان لا يتخلص من الفصيل الآخر. بالنسبة للدول، ولنأخذ إيطاليا كنموذج أو ألمانيا، فإنه كل ولاية وكل منطقة كانت تقاتل، وكل أمير إذا استطاع ان يتغلب فهو يصبح الموحِّد، إلى ان اكتشفوا ان هذه اللعبة لا تنتهي، ومن ثم لابد من الوصول إلى وسيلة للإبقاء على المجتمع.

نحن لم نصل في العالم العربي رغم كل المتاعب، لازلنا لم نصل إلى مرحلة انه

حينما أحارب مستبداً كيف لا أصبح مستبداً آخر، السؤال في هذا: كيف نراقب من يراقب، أو كيف نضبط من يضبط؟ وهذا هو مدخل التسامح، إذا المجتمع بدأ يحس بأنه لا يمكن لجهة ان تنفرد بالسلطة بكاملها، مثل ما قال لورد كالنتون «السلطة تفسد» والسلطة المطلقة تفسد بشكل مطلق، التسامح مدخله من محاولة عدم وقوع الطرف الثاني في الاستئثار، ان لا تكون هناك سلطة مطلقة، لأنه لو كانت هناك سلطة مطلقة فلا داعي للتسامح، لأنه سيفرض الموقف بالقوة، هذا خيار يقع على المجتمع، اعتقد المجتمع العربي كما قال هشام داود بدأنا نعود إلى البنى الأساسية، وهذه البنى الأساسية ستؤدي بنا في النهاية إلى اكتشاف ان الصغير يستطيع ان يتحالف ويتقوّى، والكبير لا يستطيع ان يقضي على الجميع، فعليه ان يجد صيغة للمفاوضات، هنا تبدأ تظهر حدود التسامح ومعانيه، وهي مرحلة تاريخية تقوم على أمرين: أمر إحساسي جمالي وثقافي، وأمر بالضرورة، يعني ضرورة واقع التعايش يقتضي ان أحسب ألف مرة إذا أردت ان أحصل على هذه الحقوق وأوفرها لغيري حتى أستطيع بأعلى صوتي ان أطالب بها. وبذلك هذه الحدود ستأخذ شكل مؤسسات، وشكل آليات، ولكن يصبح الشيء الأساسي فيها هو ما يورده ابن خلدون، وما يورده معظم سياسيي القرن الثامن عشر والتاسع عشر (من يضبط من يضبط؟ من يراقب من يراقب؟). يسميه ابن خلدون «وازع الوازع». هذا هو المحك لضمان التسامح.

أبو يعرب المرزوقي:

أردت فقط ان أربط ذلك بمفهوم المجتمع المدني، أعود إلى ان المجتمع المدني من حيث هو صراع مصالح غير معترف به، لأن الدولة تستحوذ على صراع المصالح، والمجتمع من حيث هو صراع قيم غير معترف به، لأن النخبة الدينية تستحوذ على ذلك.

إذن الواقع ان عدم التسامح في المجتمعات الإسلامية له عدوان:

١ـ العدو المسيطر على المصالح.

٢ـ العدو المسيطر على القيم.

المجتمع الإسلامي يعاني من شموليتين، شمولية تتعلق بسلطان مطلق على المصالح، وشمولية تتعلق بسلطان مطلق على القيم.

في المجتمع الغربي مفهوم الحرية نتج من أنهم اعترفوا بأن هناك مصالح متقابلة، وبأن الحل الوحيد هو التفاوض على المصالح المتبادلة، واعترفوا ان القيم متعددة ومتقابلة، وان الحل الوحيد هو إيجاد مجموعة من القواعد تسمح لقيم مختلفة ان تعيش في نفس الحيز المكاني والزماني. يضاف إلى ذلك العلاقة بين الصراعين، من الذي يربط العلاقة بين المجتمع من حيث هو صراع مصالح، والمجتمع من حيث هو صراع قيم. في الدولة الفرعونية كان هناك فرعون وهامان، هامان يمثل صراع القيم، وفرعون يمثل صراع المصالح، هامان يستمد سلطانه المادي من فرعون، وفرعون يستمد شرعيته الرمزية من هامان، هذا الاتحاد بين السلطانين هو سبب نكبات الشرق كلها من فرعون إلى اليوم.

ما هي الحدود الآن؟ الحدود هو ان نحرر صراع المصالح، ان يصبح رئيس الشركات والمسيّر للشركات منتخب، كما هو في الشركات الأوروبية، وان يصبح المشرف أو المقوّم لصراع المصالح أيضاً منتخب، نحن هكذا بالصدفة، الإمام يقول ما يريد، والمعيار الوحيد هو ادعاء العلم، أو اعتراف الناس به، لكن ادعاء العلم بماذا، إذا كان هذا العلم يقول بشيء يتنافى مع المبدأ الأساسي، وهو ان العلم الإنساني لا يحيط بشيء، وهو نسبي، فكيف يصبح مطلقاً وينفي الآخرين؟

○ في سياق ما اشار إليه الدكتور احميدة النيفر من التمييز بين الدين وبين فهمنا للدين، وما أشار إليه الدكتور هشام داود أيضا من التمييز بين النسبي والمطلق في الإسلام. هذا الخلط بين الإلهي والبشري، وعدم التمييز بين الوحي وفهم الإنسان للوحي، وبين الإسلام والتمثلات الاجتماعية له، أدى إلى اتساع مساحة المقدس، واستوعب هذا المقدس بالإضافة إلى النص، الفهم البشري لهذا النص، واستوعب التجارب التاريخية للمسلمين بكافة تلوينااتها، كما استوعب أيضا الصراعات التي ظهرت في التجربة الإسلامية، ومجمل هذه التجارب لا تخلو في

الواقع من اكراهات سياسية وثقافية، ولا تخلو من تعصب عقائدي ونفي للآخر. ما هـو السبيل لصياغة فهم للإسلام يحرره من تلك التعصبات والاكراهات، ويعود بنا إلى جوهـر الديـن ومقاصده الإنسانية، ويشيع مناخاً رحباً للعقلانية والمعنوية، ولا يسلب الدين من بعده الفني الجمالي، ويحيلـه إلى مسخ مشوه؟

ابوبكر باقادر:

نشأت إشكالية هيكلية ووجودية في فكرنا الإسلامي، وهي تتمثل في ان الإسلام واضح لأنه ليس في نصوصه المقدسة ما يسمى بالكهنوت، ولكن المؤسسة الدينية كهنوتية، سواء أردنا أم لم نرد، لأنه تنطبق عليها كافة الخصائص الاجتماعية التي تكلم عنها علماء الاجتماع أو دارسو المؤسسات الموجودة في كل الأديان. الآن السؤال: كيف يمكن ان نعترف بالمؤسسة الدينية بوصفها مؤسسة حدودها ليست مطلقة؟ لأن الدين في الإسلام تجربة إنسانية فردية، ومع ذلك هناك مؤسسة دينية لها الحق والقوة الرمزية والفعلية في المجتمع ان تلعب أدواراً كثيرة في حياة الناس. هذا التماس بين الاثنين هو الذي يمكن ان يكون مدخلاً هاماً جداً لمسألة فهم كيفية تنزيل الدين في السياسي وفي المجتمع المدني. ربما سنحتاج إلى فترة طويلة لأن بعض المجتمعات تعاملت مع هذه القضية بوسائل مختلفة، منها ما جعلت للدولة دين رسمي، ولكن يصبح الرئيس للمؤسسة الدينية هو أيضاً رئيس دولة كما في إنجلترا. وهناك من أقصوا الدين عن الدولة، بحيث تكون الدولة متدينة أيضاً رغم الإقصاء، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك تجارب مثلما هو الحال في فرنسا، يعني إقصاء عنيف وقع وقت الثورة الفرنسية، وأصبحت ملاحقة المؤسسة الدينية ورجال الدين جزءاً من تحرير المجتمع، وما لدينا من هذه الأنواع والأشكال في مجتمعاتنا. لابد ان نعترف بوجود هذه الحروب، بحيث نفهم من الناحية السياسية والاجتماعية ان للمؤسسة الدينية ـ بوصفها كهنوت ـ مصالحها، وفهمها، وواقعها، ويصبح الفضاء الديني في موضع تجاذب ومساءلة، هل هو محصور على المؤسسة الدينية أم أكبر من ذلك؟ وفصله بالضرورة عندئذ عن الاستثمار في واقع الناس، لأنه

إذا عرفنا انه مؤسسة يمكن التعامل معها من الداخل أو من الخارج، والتفضيل هنا للتعامل معها من الخارج، لكي نعرف أبعادها وحجمها وحدودها. هذا هل سيتم في العالم العربي؟ ثم نظن انه قد تم تجاوزه، لكن في عمليات الإحياء الأخيرة اختلطت الأوراق، اختلط الديني بالسياسي بالمؤسسي، بحيث ان الأمور لم تعد كما في الماضي، حتى ان كثير من العلماء أنفسهم أصبحوا يقولون انه ينبغي ان نتخلص من نزعة كون نقدي هو نقد للدين. هل نقد ابن تيمية هو نقد للدين، أم أننا ننتقد طيفاً أو شكلاً من أشكال التفسير الديني؟ وإذا تعاملنا مع مؤسسة دينية فإننا نتعامل معها بوصفها مؤسسة، تجتهد ان تكون ممثلة، والتمثيل هنا معناه القبول، فقد لا نقبل بأن تكون ممثلة، ومن ثم تكون هناك إمكانية الثورة عليها واستبدالها بمؤسسة أخرى، أو عدم الاستمرار بها.

وهذه مشكلة في غاية الحدة، وما ذكره أستاذنا النيفر هو في واقع الأمر تعبير عن هذه المشكلة. انه ينبغي ان نفكر بالتميز بين الدين وفهم الدين، وبين الدين والتجربة الدينية، لأنها تعبير عن الدين، بمعنى كيفية التدين، كما ينبغي التمييز بين الدين والمؤسسة التي تشكل ثقافة دين في مجتمع ما، وهذه المؤسسة حسب طبيعة الأمور والخصائص الاجتماعية والسياسية تعكس مصالح معينة، فيما تغيب فيها مصالح فئات أخرى، لأسباب وتوازنات سياسية ومصلحية واجتماعية.

هشام داود:

الغرب قدم إحدى الأجوبة، ولكن هذا الجواب كان خاصاً به. وضمن جبروت الغرب اليوم، الناس اعتقدوا انه هو الجواب العام ونقطة الوصول للتطور البشري. وتحولت هذه النظرة إلى رؤية ايديولوجية باسم المركزية الغربية. وحاول البعض أن يفسر ويحلل الثقافات البشرية من خلال هذه النظرة السياسية والاقتصادية المعيارية المثبتة من خلال مؤسسات... الخ.

اليوم الأنثروبولوجيون والمؤرخون يرون بأن ٨٠٪ من العالم يعمل بشكل آخر. هناك المحرك الأساسي لمجتمعات عديدة في العالم، بما فيها الهند، هو الدين، في

مناطق أخرى هو المحرك السياسي الديني. فالقضية وصلت إلى ان الغرب ليس هو الجواب، رغم كل ما تحدثت به عن إيجابيات الحداثة قبل قليل، ولكن الغرب ليس هو الجواب العام في هذا الجانب.

قد نحتاج في منطقتنا نوع من التفهم لوظيفة الدين في الحياة. صحيح أنا من دعاة فصل الدين عن الدولة، ولكن على الدولة ان تحترم الدين، على الدولة ان تعترف بهذه التعددية في داخلها. من خلال التجربة ـ خاصة في الآونة الأخيرة ـ نلاحظ كيف أن الدول التي تعتمد على الإيديولوجية الدينية دخلت في مأزق، أما ان تكون هذه الدول دينية سياسية: كإيران، أو سياسية بغطاء ديني بحت كالعديد من بلدان الخليج، الخ. السؤال الوجودي لهذه الأنظمة هو، هل يمكن الخروج من الأزمة مع الإبقاء على نظام الحكم ذا الطبيعة الإسلامية؟

ما أريد أن أقوله بأن على الدولة أن تهتم بشؤون الدين، وتحترم الدين، ولكن لا يفترض فيها ان تكون دينية، حتى تراعي حدود التسامح المفروض في مجتمع متعدد، وخاصة في المجتمعات الموجودة في المنطقة العربية والعالم الإسلامي. هذه التعددية موجودة في العالم الإسلامي أكثر من مناطق أخرى في العالم. الإشكالية الملتبسة الآن والمطروحة أمامنا هي كيفية إدارة هذه التعددية الدينية والأثنية والقومية واللغوية؟ هل الإسلام السلفي الأصولي يقدم جواباً؟ إلى اليوم لم أرَ مثل هذا الجواب. هل الدولة الدينية التي تعتمد فقط على الدين والمعيار الديني تشكل جواباً؟ نحن رأينا قصور هذه التجربة، وفشلها في بعض الأحيان. أنا أعتقد بضرورة المحافظة على هذا الهامش كأن تكون هناك دولة مع وجود مجتمع مدني وسيط قوي ذات قدرة وهامش للحركة، وأن يكون هناك شيء اسمه احترام مضمون في القانون للخصوصية الدينية والأديان.

أبو يعرب المرزوقي:

أريد ان أشير إلى أمرين، أنت انطلقت من ملاحظة هي نقيض ما تنبأ به مؤسس العلاقة بين الدين والاقتصاد ماكس فيبر، والحديث عن علمنة العالم المتدرجة، هو

يقول: انحصار دائرة المقدس، وأنت قلت: اتساع دائرة المقدس. أنت وجدت استثناء لقاعدة ماكس فيبر، وهو ان المجتمعات تنحو نحو انحسار المقدس، في حين ان المجتمعات الإسلامية تجربتها الحديثة تثبت العكس، حيث ان المقدس يزداد شمولاً، ويكاد يشمل كل الحياة، لكن أنا شخصياً أعتقد ان ملاحظتك تنطبق على الغرب، ما الذي حدث عندما فصلت الدولة عن الكنيسة، الدولة فصلت الكنيسة، وأخذت وظائف الكنيسة، الكنيسة كانت تقوم بوظائف التربية، والصحة، ومساعدة الفقراء، أحدثت الدولة ما يسمى بالنظام الاجتماعي، التعويضات... الخ، وتبنت التعليم العام، والجزء الثالث هو الصحة، بحيث ان كل الوظائف التي لها بُعد خُلقي من وظائف الكنيسة استحوذت عليها الدولة وأخذتها من الكنيسة، فصارت الدولة جامعة بين الوظائف الطبيعية التي تعتمد على تبادل القوى، حيث هي قوة وعنف، وتلطف هذه القوة بهذه الوظائف، الوظيفة الاجتماعية، والوظيفة التعليمية، والوظيفة الصحية، يعني ان الدولة الغربية العلمانية تستمد شرعيتها من الوظيفة الخلقية، من التعليم، من النظام الاجتماعي، ومن الصحة. وإذن فالكلام عن الفصل بين الدولة والكنيسة، هو فصل بين المؤسستين، ولكن وظائف الكنيسة استحوذت عليها الدولة الحديثة، مما جعل الدولة الحديثة تجمع بين شموليتين، القانون الطبيعي، صراع القوى في المجتمع، والقانون الخلقي، تلطيف الصراع الطبيعي، حتى لا يتحول المجتمع إلى حرب أهلية دائمة، يعني الحرب الأهلية تلطفها الدولة بنظام التربية، بنظام الحقوق الاجتماعية، البطّال لكي لا يصبح مجرماً يعطى منحة كل شهر، المريض لكي لا يصبح سبباً للأمراض يحجزون له المستشفى، بحيث ان هذه الوظائف التي تلطف القانون الطبيعي في المجتمع هي التي جعلت الكنيسة تفقد دورها.

هذه الوظائف لازالت في المؤسسة الدينية لدى المجتمع الإسلامي، لأن الدولة عاجزة عن تعويض البطال، وعاجزة عن علاج المريض، وعاجزة عن نظام تعليمي يسد الحاجيات الروحية للإنسان.

من هنا كان شمول المقدس، لو أخذنا نموذج كل الحركات الإسلامية التي

صار لها وزن في مجتمع من المجتمعات العربية، بماذا بدأت؟ بدأت بالقيام بالوظائف الاجتماعية، مساعدة الفقراء، ثم بالقيام بالتعليم في المساجد، ثم تمريض المرضى، ثم القيام بالوظائف الشعائرية، بحيث ان الفكر الديني في المجتمعات الإسلامية أذكى من الدولة، لأنه استحوذ على الوظائف الخلقية من الدولة، فصار ذا شرعية تجعله لا يكتفي بالبعد الديني بالمعنى الشعائري، وإنما البعد الديني بما هو خلقي في الاجتماع الإنساني.

إذا أردنا الآن ان نعالج هذا، حتى نقلل من سيطرة الفكر الديني الشمولي فعلينا ان نتساءل: كيف يمكن لهذه الوظائف ان لا تكون تحت وصاية رجال الدين، فمثلاً الزكاة لا ينبغي ان تكون تحت تصرف جملة من رجال الدين، يفعلون بها ما يرونه هم في خدمة مصالحهم وليس في خدمة الدين، وليس في خدمة الفقراء، تتحول مثلاً إلى تمويل لحركات قد لا تكون في خدمة الدين، وهذا حسب رأيي هو المشكلة، ومعنى ذلك إذن ان المقدس لم يبق احتكاراً على السلطة الدينية، وإنما صار من وظائف الدولة الحديثة، مثل الصحة، والتعليم... والخ.

احميدة النيفر:

إن ما ذكرته من اتساع المقدس، أولاً أتساءل: إلى أي حد هو اتساع المقدس؟ لأن الخطاب القرآني حينما يتحدث عن هذا الحضور الكامل للمقدس لا يتحدث عنه بمعزل عن حضور شيء آخر يوازيه، وهو الحضور البشري الإنساني الاستخلافي، يعني لا نجد في الخطاب القرآني هذا التنازع، وكأنه أما ان يحضر المقدس، أو ان ينتفي، بالعكس حضور المقدس في الشهادتين مثلاً، نحن نشهد في نفس الوقت بتوحيد الله، ونشهد مباشرة بحضور الرسول في نفس الوقت كأن هناك تلازماً بين الحضورين، وليس هناك تنافياً بينهما، فلا أدري إلى أي حد معناها ما هو موجود الآن هو حقيقة حضور للمقدس، لأن حضور المقدس يعني بالضرورة حضوراً للمستخلف، وتلازماً بين الحضورين.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية اعتقد ان ما يُظن الآن من انتشار للمقدس هو

حقيقة انتشار لفهم ان جوهر الرسالة الإسلامية مرتبط بما يمكن ان نسميه نقطة الارتكاز في هذه الرسالة، وهو الشريعة، أو التقنين الاجتماعي، في هذه النقطة أيضاً ينبغي ان نذكر بأن مفهوم المقدس نظر إلى الشريعة نظرة مرتبطة بالاستخلاف، ولم ينظر إليها بمعزل عن هذا الاستخلاف، ومن ثم فإن الشريعة تقتضي ان يستوعب المسلم ما يحتاجه الإنسان المستخلف من ضرورة الاجتهادات المتواصلة، حتى تصبح هذه الشريعة قابلة باستمرار ان تواجه المعضلات المتجددة.

إذن أعتقد ان ما يُظن من انتشار المقدس هو في الحقيقة انتشار لهيمنة فهم إنساني يتجاهل هذه الثنائية الموجودة في الخطاب الرسالي الذي جاء به الإسلام.

هشام داود:

باعتقادي هناك مستويات من المقدس، يوجد نوع من المقدس لنسميه المقدس الدنيوي، البعد الخلقي الذي نعتبره قيمة حقوقية قانونية، في بعض الأحيان البشر يحولون بعض القيم المتبادلة المشتركة إلى شيء مقدس، مثلاً في الغرب، الدستور شيء مقدس. ما معنى ذلك، ليس بمعنى المقدس الديني، في المجتمعات الأوروبية، نقل المقدس بلحظة انفصاله عن الكنيسة والدين. مكانة المقدس أو مرجعيته تبدلت، أين أصبحت؟ أصبحت في تقاسم قيم، ومؤسساتية، ودستور معين، الآن ما يتقاسمه الفرنسيون سياسياً وحقوقياً، ما عدا النظام السياسي، وما يسمونه النظام الجمهوري والدستور والعلمانية، لا يوجد شيءآخر يتقاسمونه (نعم هناك أيضا التاريخ المشترك والأرض)، ولكن ما أن يتحدثون عن ثوابت مجتمعهم المعاصر حتى يرجوعون إلى النظام الجمهوري والدستور والعلمانية كونها قيم مقدسة. وماذا لو تعرض المجتمع الفرنسي إلى هزة، وهذه الثوابت قد انثلمت، هل يتعرض عندها هذا المجتمع إلى التفكك، أو إلى شي آخر؟ هذا ممكن وجائز. لذلك ان ردود الفعل الغير مفهومة من المتلقي من خارج فرنسا بشأن الحجاب. العالم الإسلامي لم يفهم ردود الفعل الفرنسية، رغم حماقة القانون الذي يمنع حمل الإشارات الدينية في المدارس. بالنسبة للفرنسيين المرتبطين والمنشدين بهذا النظام المجتمعي، إنهم مسّوا بالقضية

الأساسية التي تتعلق بهويتهم الجماعية، مجرد المساس بالتوازن الداخلي.

في هذا الجانب يجري الحديث هنا عن المقدس. أما نحن والمئات من المجتمعات في العالم، فلا زلنا نستمد المقدس من الدين، أو بالأصح من المؤسسة الدينية، بل خلال العقود الأخيرة، استحوذت الأنظمة السياسية الأكثر شمولية وعنفاً وتعسفية حتى على هذه المؤسسة الدينية لا لشيء إلا لغرض بقائها. في الختام، أنا أعتقد بأن المقدس قد استخدم خاصة من ولمصلحة السلطة، والإشكالية الأساسية التي نواجهها هي إشكالية السلطة وأزمتها.

السيد ولد اباه:

إن المطلوب هو دون شك عملية إصلاح ديني واسعة، تحقيقًا لمبدأ "تجديد الدين" الذي تحدث عنه الحديث الشريف.

وهذا التجديد ليس مجرد اجتهاد فقهي، يرجح قولا أو يأول نصاً فقهيًا، وإنما هو إعادة بناء لعلوم الشرع من خلال مقاييس وأدوات علوم التأويل المعاصرة أي توفر آليات جديدة وثرية لاستكناه النص المقدس وتجسيده في حقل واقع الأمة من خلال مرجعية مقاصد الدين التي هي أساس التشريع وغايته.

ولا شك إن هذا الجهد لا يزال ضيقاً محدوداً، لم يبذل فيه سوى القليل النادر.

ومن أساسيات هذا المطلب استيعاب منظومة حقوق الإنسان في نسيجها المبدئي والتشريعي داخل المرجعية الإسلامية، مما يعني مراجعة العديد من أحكام المدوّنة الفقهية المعروفة، ما يقتضي عملا جريًا، يتقيد بضوابط النص ومصالح الأمة معًا.

ومن المؤسف ان الحقل الأصولي والفقهي لا يزال عصيًا على المراجعة والنقد، على الرغم انه ليس لـه قداسة في ذاته، وإنما هو حصيلة تعامل المسلمين مع ظروف ومستجدات عصرهم بأدوات الممارسة التأويلية المتاحة لهم.

ولا بد أن يذكر الجميع ان كلام الله في ذاته لا سبيل للوصول إلى مراميه النهائية، فالقرآن حمال أوجه، و"لقد نزل ولا يزال يتنزل" كما قال العالم الصوفي زروق في قواعده.

الآخر شرط وجودي ومعرفي للأنا

محمد حسن الامين وآخرون

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها حول التسامح والاعتراف بالآخر، في بيروت في يوم ٧/٨/٢٠٠٣م في منزل سماحة السيد محمد حسن الأمين. وقد شارك فيها:

١ـ السيد محمد حسن الأمين.

٢ـ الأستاذ الدكتور أديب صعب.

٣ـ الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد.

٤ـ السيد هاني فحص.

○ لقد خصصت قضايا إسلامية معاصرة ملفاً لموضوع التسامح ومنابع اللاتسامح، وجاء الاهتمام بقضية التسامح استجابة لتحديات راهنة، تشهدها المنطقة وبالذات العراق، وهو البلد الذي تنتمي إليه هذه المجلة، وان كانت هذه المجلة تنتمي إلى المحيط الإسلامي بشكل عام، ولكن فيها خصوصية عراقية، ولديها هموما ثقافية ودينية واجتماعية ووجعا عراقيا. وفي ظل التغيرات الجديدة في العراق هناك حاجة ماسة إلى إشاعة روح التسامح، فان هذا البلد يتكون من فسيفساء عرقية ودينية ومذهبية استطاعت ان تتوحد وتتعايش مئات السنين، هناك دعوات ومحاولات لتفجير المخزون التاريخي للانقسام والفرقة، واستدعاء النزعات العصبوية من الماضي السحيق، من أجل تحطيم وحدة الجماعة في العراق. وإشاعة مفهوم التسامح، والعمل على ترسيخ روح التعايش، هو السبيل الوحيد لتحريرنا من الكوارث التي تنتظر المنطقة. يمكننا التمييز بين ثلاثة مستويات لنمط العلاقة بالآخر: المستوى الأول بالنسبة إلى العلاقة بالآخر، وأعني بالآخر، الآخر الداخلي في المحيط الإقليمي الجغرافي، هو مستوى التسامح، والتسامح ربما يشي بعدم الاعتراف بالآخر، غير انه يتضمن قبول الأمر الواقع، بمعنى ان إيديولوجيا التسامح هي إيديولوجيا قبول الأمر

الواقع كما هو، وهو لا يعني بالتالي الاعتراف، لأن الجذر اللغوي لكلمة التسامح ينطوي على شكل من أشكال غض النظر، والعفو عند المقدرة، ومحاولة قبول الآخر كما هو، وقد تنطوي على شكل من أشكال الشعور بالتفوق على الآخر. وهناك مستوى ثان من نمط العلاقة بالآخر، يتمثل بحالة الاعتراف، والذي هو خيار حياتي، وقدر لابد منه، والاعتراف يمكن ان يخلص المجتمعات من كثير من العقد التاريخية، وطائفة من التوترات والتشنجات التي تسود الحياة اليومية. ويمكن ان تتطور حالة التواصل مع الآخر إلى مرتبة انسانية سامية، وهي مرتبة احترام الآخر، والاحترام يترتب على الاعتراف؛ والاعتراف يترتب على التسامح ابتداءً. اذن التسامح هو الخطوة الأولى في إدارة العلاقة بالآخر. لنستمع إلى رؤية سماحة العلامة السيد محمد حسن الأمين.

محمد حسن الأمين

❏ في البداية أود ان أقف قليلاً عند مصطلح التسامح، علماً ان هذا المصطلح هو من الشياع لدرجة باتت إعادة النظر في مفهومه وفي استعمالاته مسألة تحتاج إلى كلام كثير. مع العلم ان الأخ الأستاذ عبد الجبار الرفاعي قد أشار إلى هذه الناحية.

ان مصطلح التسامح يتضمن شيئاً من توهين الآخر، لأنني عندما أتسامح مع الآخر فإنني افتعل موقف السماح منه، لذلك ربما كان تعبير التسامح قاصراً عن أداء الغرض الذي من أجله يستعمل هذا المصطلح في الأجواء التي يقصد فيها إشاعة روح السماح بين المتحاورين، أو بين المتعايشين، أو بين الأنا والآخر. في هذه الزاوية اعتقد اننا يجب ان نبدأ من هذه النقطة، فنقول ان الآخر بوصفه يمتلك كامل الحقوق التي تمتلكها الأنا، إذا صح التعبير، فإن العلاقة بيننا وبينه ليست علاقة تسامح بقدر ما هي علاقة سماح متبادل، أو هذا ما نفترض اننا نسعى للوصول إليه.

إسلامياً ربما بدا في أغلب الأحيان ان المسلم لا يستطيع ان يمارس فعل السماح تجاه الآخر، إذا كانت المسألة تتعلق في ضرورة من ضرورات الدين، أو في حكم من أحكام الدين. أنا اعتقد ان موضوع التسامح أو السماح لا يعمل في هذا الحقل،

فالانتماءات الدينية المختلفة تفترض ممارسات وأفكار مختلفة بين هؤلاء المنتمين. السماح يأتي ليس من التنازل عن موقف، أو عن رأي، أو عن فكرة معينة، في المجال الذي يوجد فيه تأثير ديني، ويوجد فيه التزام ديني، وإنما يأتي من اعتبار الآخر الذي ينطلق من إيمان مختلف، اعتبار الآخر صاحب حق كامل في ان يكون مختلفاً عني. فكل عملية تسامح ليست بالضرورة، أو لا تقود بالضرورة إلى عملية توافق بيني وبين الآخر، ولكنها تقود إلى الاعتراف بحق الآخر، ان يعتقد، وأن يقول، وأن يفعل، ما يوازي، أو ما يلائم هذا الاعتراف، دون ان يتحول الاختلاف إلى مظهر من مظاهر النفي والنفي المتبادل بيني وبين الآخر، أي إلى الصراع، لكن إذا نقلنا هذه الصورة من مستواها المثالي إلى ميدان عملي، إلى ميدان الحياة، فنحن لا نستطيع ان نلغي مبدأ الصراع، مبدأ الصراع قائم في هذه الحياة، قائم في الاجتماع، وفي المعرفة، وفي السياسة، وفي كل المجالات، فهل نريد من خلال تثبيت مفهوم التسامح ومبدأ التسامح ان نلغي هذا الصراع، اعتقد إذ ذاك نكون قد وضعنا التسامح في غير دائرته الواقعية؛ لأن هذا الصراع لابد ان يكون قائماً.

لكنني هنا أقول اننا مازلنا بحاجة إلى مبدأ السماح أو التسامح، لسبب أساسي، وهو أننا عندما ندخل في خلاف، أو في صراع، أو في اختلاف على موقف، أو على رأي، تجاه أحداث، أو تجاه الوقائع، فإننا نختلف؛ لا بوصفنا ننتمي إلى ديانات مختلفة، وأكثر الاختلافات التي تتم بين المختلفين، لا تأتي عن هذا الاختلاف للانتماء الديني، لأن هذا الاختلاف هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، ومن ظواهر الحياة السياسية. فنحن إذن نختلف لأن وجهة نظرنا، ولأن رؤيتنا الفكرية، ولأن رؤيتنا الموضوعية لظاهرة ما، تختلف باختلاف المنهج الذي يتعاطى مع هذه الظاهرة، وبالتالي فإن الانتماء الديني هنا يأتي كذريعة في كثير من الأحيان لتسويغ وجهة نظر وإعطائها بعداً قطعياً ونهائياً، من دون ان يكون بعدها هذا مستنداً إلى المعايير المنطقية، بل يكون مستنداً في كثير من الأحيان إلى الاعتبارات الدينية. ندخل الدين فيما ليس بالضروري ان يكون للدين دخل فيه.

ومن هنا يتحول الاختلاف، ويتحول الصراع المشروع إلى اختلاف وصراع غير

مشروع، أي عندما نعطيه هذه السمة الدينية، ففي السياسة مثلاً يمكن ان يكون في مجتمع ما تيارات واتجاهات متعددة، ويمكن ان يكون المنتمون إلى هذه التيارات المتعددة مختلفون في انتماءاتهم الدينية، ولكننا مع ذلك نلاحظ اننا نحاول أحياناً ان نصنف حركة الاختلاف الفكري والسياسي على انها تعبير عن الاختلاف الديني. اما في حقيقة الأمر فإن الاختلاف لا يكون دينياً بقدر ما يكون اختلافاً سياسياً، أو اختلافاً فكرياً، أو معرفياً.

إذن جزء من تفعيل مفهوم التسامح يجب ان يبدأ من ان نحدد الدائرة التي يجوز ان ندخل فيها العنصر الديني، في الحياة الاجتماعية، وفي الحياة السياسية؛ لكي تصبح الدوائر الواسعة الأخرى أكثر رحابة، وتصبح بمنأى عن الغطاء الديني، الذي يحوّل الخلاف إلى خلاف له طابع الاستعصاء، ويصبح في حال كان هذا الخلاف دينياً، يصبح إنهاء هذا الخلاف أمراً أكثر صعوبة مما لو كان هذا الخلاف خلافاً سياسياً، أو اجتماعياً، أو فكرياً، أو معرفياً، ذلك ان هذه الحقول، أي حقول المعرفة والسياسة وغيرها، من الأمور التي يتم التسامح فيها تلقائياً. أما عندما ندخلها في حقول دينية فقد يغدو إنهاء النزاعات بشأنها صعباً، ما دام الأمر يتعلق بالعقيدة الدينية، أي في المقدس.

وبعبارة أوضح يجب ان نعمل نحن المختلفين بانتماءاتنا إلى الأديان أو المذاهب المختلفة، على تجريد عناصر الخلاف السياسي والمعرفي عن أي بعد ديني، وأن نضعها في نطاقها المعرفي، الذي يجيز أبعد وأقصى أشكال الاختلاف، دون ان يتحول هذا الاختلاف إلى لغة النفي والنفي المتبادل.

أديب صعب

أود ان أقارب موضوع التسامح من مفهوم التعدد أو التنوع، أو من مفهومي التنوع والوحدة. كنا في وقت في لبنان، خصوصاً خلال الحرب الأهلية بين ١٩٧٥ - ١٩٩٠، كانت هناك فئة تتبنى مفهوم التعدد، وفئة أخرى من المتحاربين تنظر إلى هذا المفهوم من حيث هو مفهوم مرذول، وتتمسك بمفهوم الوحدة. أتصور ان القائلين

بالتعدد، كانوا يدعون إلى تنوع فوضوي هائل، لا سبيل معه إلى التوحيد، وان القائلين بالوحدة كانوا يدعون إلى وحدة تعسفية، تفرض فرضاً، وتقضي على التنوع في المجتمع.

عندما هدأت الأصوات، ولعله منذ منتصف هذه الحرب، بدأت عبارة التعدد تكون عبارة أكثر قبولاً في أوساط اللبنانيين. في تلك الأثناء ألفت كتاباً بعنوان «الدين والمجتمع» تكلمت فيه عن مفهوم التعدد أو التنوع، ما أزال متمسكاً به حتى اليوم. الكتاب نشر في طبعته الأولى عام ١٩٨٣، في ذلك الكتاب أقول: ان كل مجتمع سواء شاء أم أبى هو مجتمع تعددي، بمعنى واحد على الأقل هو متعدد في أفراده، بمعنى أنه مكون من أفراد. كل مجتمع شاء أم أبى، وإن كان ذا دين واحد، هو مجتمع تعددي، ففي الدين أولاً لا إكراه، وثانياً في الدين اجتهادات وتفاسير متنوعة. حتى ضمن الدين الواحد هناك تعدد أو تنوع، ومفهوم التسامح يجب ان يوسّع، بحيث لا يبدو محصوراً بين الأديان، بل يمكن ان يكون هناك تسامح حتى داخل الدين الواحد، داخل الدين الواحد هناك حاجة إلى هذا المبدأ أيضاً.

أنا مسرور جداً بأن في لبنان والعالم العربي اليوم مفهوم التنوع أو التعدد أخذ طريقه إلى القبول وإلى التداول، باتت المجلات الثقافية والندوات تتداول هذا المفهوم بجرأة لم نعهدها من قبل، وتجدر الإشارة إلى ان الذين منعونا من استخدام هذه المفاهيم لم يكونوا مفكرين، بل كانوا أقرب إلى المتحاربين منهم إلى المفكرين. المفكرون كانوا على الدوام متفقين على هذه الأمور.

الأستاذ عبد الجبار الرفاعي بدأ بالكلام عن مستويات التسامح. أنا أتمسك بالمستوى الأعلى منذ البداية. مفهومي للتسامح ضمن مبدأي التنوع والوحدة. نحن في حاجة طبعاً إلى وحدة ضمن التنوع، لا إلى هذا التنوع الفوضوي الهائل، الذي يقضي على كل مبدأ توحيد، ولا إلى الوحدة التعسفية.

لأعطي مثالين عن التنوع والوحدة، على صعيد الشخصية، أي الفرد البشري، هناك تنوع في خبرة كل واحد منا، تنوع أزمنة، وأمكنة، وأشخاص، لكن إذا لم نوحد هذا التنوع لأصبنا بالتهافت، أو الجنون الفعلي، هذا ما يسمى جنون، بعض ما

يسمى جنوناً هو عجزنا عن وجود مبدأ وحدة، يمكن ان نسميه الشخصية.

على صعيد المجتمع هناك أيضاً تعدد أقوام، تعدد أديان، وطبعاً تعدد أفراد، كل مجتمع شاء أم أبى، حكماً هو مجتمع تعددي، لأن فيه أفراد متعددين. إذا لم تكن الدولة أداة وحدة وتوحيد، فإن المجتمع يصاب بالتهافت، أو الجنون الفعلي، كما أصيب المجتمع اللبناني خلال حرب الخمس عشرة سنة.

إذا أتينا إلى ربط مفهومي التنوع والوحدة بالتسامح، أنا بالنسبة إليّ شخصياً ولدت مسيحياً، وعشت هذا العمر أحاول تبرير ما استلمته، أو تعديله، في أحيان كثيرة المرء يعدّل، المؤمن يعدّل في العقائد التي استلمها، وهناك ناس يقولون هذا انحرف. بالسياسة وبالدين، دائماً يوجد خط قويم، وهناك انحراف عن هذا الخط القويم.

أنا الآن بعدما عشت عقوداً من الزمن، أمارس ديني طبعاً حسب ما استلمت، ولكن حسب التعديلات الكثيرة التي أدخلتها عليه، حتى صار ديناً شخصياً، بمعنى عميق من معاني الكلمة. لا أعتبر نفسي أعلى ديناً ولا أدنى ديناً من سواي، لكنني مختلف عن الآخر، والآخر مختلف عني اختلافاً محضاً. ليس ديني الدين الكامل، أو الأكمل، إذا كان ديني ينطوي على الحق والخير والجمال، فإنني مؤمن في الوقت نفسه ان دين الآخر لا ينقصه أي حق وخير وجمال.

من هنا لا أفهم بالتسامح أبداً نوعاً من غض النظر أو العفو عند المقدرة، أنا أصل إلى التسامح عندما أدرك ان ما أحاول الوصول إليه بواسطة ديني، يحاول الآخر الوصول إليه بواسطة دينه هو. هذا هو التسامح على المستوى الأعلى، الذي تكرم الأخ عبد الجبار بالحديث عنه، حينما تكلم عن ثلاث مستويات. رأيي بوضوح، وبلا مواربة، أنا اعتقد أني لست أعلى ولا أدنى ديناً من الآخر، لكني مختلف عنه اختلافاً محضاً، وإذ أمارس التسامح، فلا أمارسه نوعاً من غض النظر، أو العفو عند المقدرة.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

اللهم انطقنا بالحق. أنا شاكر للأستاذ عبد الجبار الرفاعي الدعوة للحديث عن

التسامح. مدخلي لقضية التسامح، أو التعايش الإيجابي، أو التعارف، أو كافة هذه المفردات التي تبدو مترادفة، مدخل تأسيسي منهجي يرتبط بعالمية الإسلام، لأن الإسلام طرح نفسه عالمياً، العالمية مهملة في الفكر التراثي الإسلامي، لأنها تستخدم كمبدإ منهجي له عائده المعرفي، وله دلالاته. استخدمت بمنطق التبشير والانفتاح على كل الناس للدعوة. استخدمت لدلالات الدعوة والتبشير، ولكن مضمونها المنهجي الفلسفي غاب في الفكر التراثي.

العالمية ماذا تعني؟ وما هي التبعات المرتبطة بالعالمية في المنهج الإسلامي؟ هذه غائبة، إذا نفذنا إلى المعنى المنهجي للعالمية نستطيع ان نحلل هذه القضايا، فيما يختص بالتسامح، وفيما يختص بالتعارف، وفيما يختص بالتعايش السلمي.

أولاً: إما ان تكون العالمية أحادية، بمعنى ان تفرض نفسها على الجميع بمنطقها، أحادية قسرية، وهذه تعزز في الفكر الإسلامي التراثي الإيديولوجي التقليدي بمنطق شرعة السيف، ووجوب الجهاد، حتى في حالة الكفر، وحتى ان لم يكن دفاعاً عن النفس. فهذا المنطق الإيديولوجي التراثي، الذي يتخذ من العالمية أحادية، لا شأن له بالتسامح، وان اضطر لاستخدام آيات ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فإنما يستخدمها في مناسبات وحالات براغماتية، لا علاقة لها بالصدور الإيديولوجي عن ذات الفكرة في الذهن.

إذن ننتقل مباشرة إلى الجانب الفلسفي بالموضوع. العالمية إن لم تكن أحادية فإنها تقتضي التفاعل مع كافة المناهج المعرفية المختلفة، سواء كانت مادية، وضعية انتقائية، أو مثالية، وتقتضي التفاعل مع كافة الأنساق الحضارية، سواء كان هذا النسق نسقاً صينياً، أو يابانياً، أو أوروبياً، فالعالمية كفكرة مؤسسة للدين الإسلامي تعني التفاعل. لكن التفاعل هل هو أحادي أم تعددي؟ علينا ان نرجع إلى النصوص القرآنية نفسها، كيف ينظر الإسلام بعالميته للغير، غير المسلم، المسيحي مثلاً، كيف ينظر لليهودي، كيف ينظر للصابئة، كيف ينظر للمجوس؟ هل ينظر إليهم بمنطق انهم لا على شيء؟ فنفرز الأديان على أساس انه ليس هناك إمكانية تعايش بينها، لأن الآخرين ليسوا على شيء، أم هم على شيء.

نجد في إطار عالمية الإسلام إن القرآن ينص على الآتي: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾، هناك حدد الله الموقف من التعددية الدينية، بمعنى ان الذي يقول: ان النصارى ليسوا على شيء جاهل، وان الذي يقول: ان اليهود ليسوا على شيء جاهل، ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُون﴾. والإشارة هنا إلى التراتبية الإسلامية بالتتابع التاريخي، المسلمون بعد النصارى، والنصارى بعد اليهود، فالاتهام موجه للمسلمين كما وجه لغيرهم. فنص الآية في سورة البقرة والنص كالآتي: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ جعله اختلاف ولم يجعله تناقض. وهذه الآية يقرأها المسلمون كأنها خاصة بهم، وهي خاصة للتعددية الدينية، فحين قال ان النصارى على شيء، واليهود على شيء قال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة:١١٤). فالارتباط العضوي النصي بين الآيتين يوضح ان المساجد مطلقة لكل الأديان التي اعترف القرآن بأنها على شيء، فلا يُسمح لمسلم بتخريب كنيسة، ولا كنيس، ولا دور عبادة الآخرين. ارتباط الآيتين ببعضها ارتباط عضوي ثم قال: ﴿وَللهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥). بحيث لا يمكن ان تغاير الآخر لأن قبلته بيت المقدس وأنت قبلتك مكة. هذه الآية هي المرتكز التأسيسي المبدأي المعرفي للعالمية في النظرة الإسلامية وفي التعددية.

ثم حين نأتي إلى قضية تأصيل التعددية بالمناهج، يقول الله تعالى في سورة الحج: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوه﴾ (الحج: من الآية٦٧). فرد الجعل لذاته المنزهة، ثم خصص المسلمين بالقبلة، كمنسك للمسلمين في مقابل مناسك النصارى واليهود، ثم أضاف القرآن إلى ذلك، ما هو أبعد من قضية المسيحيين واليهود من أهل الكتاب، فمد التعدد حتى لمن ينتمي لصحف إبراهيم، وهم الصابئة،

وحتى لمن ينتمي للزرادشتية في القرن الخامس قبل الميلاد، وهم المجوس. نجد القرآن الكريم يفصح بوضوح، بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة:٦٢). إضافة امتدت للتعدد الديني خارج الإطار، ما بين قبلة البيت المقدس وقبلة البيت الحرام، ثم مد النطاق ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ﴾ ثم ميز الذين أشركوا ﴿إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ﴾ أي بين الذين أشركوا من جانب، وكل هؤلاء الذين آمنوا من جانب آخر، لأن الله ميز الشرك عن الكفر، إذ جعل الشرك «نجساً» ولم يقل ان الكفر نجس، والكفر هو الغلظة في الأمر، كالليل الذي يزداد سواداً، فلذلك حين نأتي لمفهوم العالمية في الإسلام، يكون هو المبتدأ في فهم الأمور، فإذا رجع المسلمون للمبادئ الثلاثة التي يحملونها في تراثهم الممتد عبر ١٤ قرناً، وهي عالمية الخطاب، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، هذان الأخيران ليسا واردين في هذه الندوة، ولكن أنا أعتبر ان مفهوم العالمية هو المفهوم التأسيسي الذي تتأسس عليه الوحدة، التي ذكرها الدكتور أديب صعب في قضية التنوع، حيث لا يمضي إلى الفوضوية، وحيث لا يمضي إلى الأحادية. إطلاق التعدد كما ذكر الأستاذ أديب باتجاه فوضوي لا نحصد منه إلا الريح، وتقييد التعدد بالأحادية نحصد منه الخراب. فهنا ضابط العالمية هو ضابط التعددية، وهو يتحقق بدراسة خصائص العالمية في الإسلام، إذا درست بهذا المعنى وبموجب الآيات التي ذكرناها، فكل ما يترتب عليها هو استثناء وليس قاعدة.

الآن نجد الفكر الطارئ «فكر التكفير» بين المسلمين أنفسهم، فيما يسمى بالحركات الأصولية وليسوا هم الذين اتبعوا الأصول، فكلنا أصوليون، أنا أصولي، بمعنى الأصل الموجود في الكتاب الكريم. لقد تحولت التعددية إلى أحادية، أو تحولت إلى فوضوية، تقضي على عالمية الإسلام قضاءً مبرماً، وهذه بداية مداخلتي، وأرجو ان يكون الله سبحانه وتعالى قد أنطقني بالحق.

هاني فحص:

هناك مشكلة في الفكر الديني، من الضروري التصدي لحلها، أنا ألاحظ أنه في العلوم الطبيعية، المعرفة احتمالية، على الاحتمال يبتني العلم، وكونها احتمالية وغير يقينية، هو السبب الأول لنمط العلاقة بين العلماء، يعني كأن المعرفة غير النهائية تؤسس الحوار والتكامل، لأن العالِم الحقيقي يرى نفسه في العالِم الآخر، في المعرفة الأخرى، بينما المعرفة الدينية معرفة يقينية ونهائية. أنا لا أنفي الصراع في حقول العلوم الطبيعية، لكن الصراع هنا هو صراع تكاملي وليس إلغائياً، بينما الوسط الديني الصراع فيه إلغائي، يتعدى إلغاء الفكرة إلى إلغاء المفكر، ولذلك العنف يسود، سواء كان عنفاً مباشراً، أو عنفاً غير مباشر. وهذه ليست خصيصة دينية، ففي الدين يمكن علاجها، يمكن ان نتفق على إعادة بناء الفهم للمعرفة الدينية وآلياتها. نحن نحمل هذه المسألة للإسلام أو المسيحية خطأ، وفي تقديري ان إلهية المصدر من الضروري ان تنفي هذه المسألة عن الدين، فالمسألة مسألة معرفة بالدين، وليست مسألة ذات الدين، في تقديري ان النزوع إلى الشمولية، إلى الكليانية في المعرفة والحياة، هو الذي يسبب هذا الإشكالية، لذلك رأينا، وبكل الشموليات سواء القومية، أو الماركسية، تسود النزعة الإلغائية، حيث وصلت إلى الإلغاء الكامل.

ان إلغاء الصراع بمعنى الاتفاق يحتاج إلى عنف أكثر من عنف الصراع، كل التيارات والحساسيات الفكرية التي حاولت ان توحد مارست عنفاً إضافياً، وربت المجتمع على عنف إضافي مفتوح باستمرار.

ان الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مقولة معروفة في تراث فلاسفتنا، فإذن يمكن ان نتصور وحدة وصراعاً، وحدة وصراع المختلفات. وهذا ضابط منهجي، لا يعفينا، ولا يعطل الفكر والحوار والسجال، السجال أحياناً ضرورياً خاصة، إذا أخذنا بمفهوم المعرفة المركبة نفسح مجالاً للآخر، نفسح للوحدة والصراع معاً، بمعنى ان كلاً منا يملك رصيداً من عناصر المعرفة الموزعة بين الجميع، قد نشارك فيها فتتسع مساحتها، وقد تضيق مساحة المشاركة، فنغلّب جانب الوحدة، من دون ان نقضي على التنوع، ونرفع التناقض، ونرفع الاختلاف من مستوى التناقض التناحري الإلغائي

إلى مستوى الاختلاف التكاملي.

عن التسامح هناك آخران، هناك آخر مادي، وله تكوينه الروحي والفكري والمعرفي، هذا تدير الخلاف معه، وهناك آخر وهو ذاتي، طالما ان المعرفة متجددة ومتغيرة، فإذن أنت اليوم غير أنت بالأمس، ماذا تفعل بالمعرفة الماضية، التي هي ذاتك، هل تقتلها؟ هل تلغيها؟ لقد اخترعنا النقد الذاتي كصيغة للاحتفاظ بالذات، وتسويغها، وتسويغ تجاوزها، يعني الاستيعاب، أو التجاوز بالاستيعاب. نحن مدعوون إلى اعتماد هذا الأسلوب بالتعاطي مع الذات ومع الآخر، هذا إذا استطعنا ان نتسامى ونرتفع، ونتفهم ان الآخر شرط معرفي ووجودي للذات، وان الذات شرط معرفي ووجودي للآخر. ان الإشكالية تأتي من مسألة، أنا لا ألغي الآخر إلا بمؤثرات انتمائية إلى الجماعة، كأني أحفظ حدود الجماعة الفكرية والمعرفية والدينية، عندما أنصب نفسي محامياً لمنظومتها.

لا أريد ان أطيل في هذه المسألة، لكن أؤكد على ما قيل، من ان المجتمع متكون من أفراد، يعني الذي فيه المعرفة فردية، القانون فردي، الحق فردي، وهذا ليس اعتداءً على حقوق الجماعات، لأن الجماعات متحدة ثقافياً، ولها ان تعبر عن نفسها، ولكن لا يجوز ان تلغي أفرادها، وإذا ألغت أفرادها ألغت مصادر التنوع والحيوية في حياتها، من هنا تصبح الديمقراطية مناخاً وفضاءً للاعتراف بالآخر، لأنها تحرر الفرد من الزامات الجماعة، والزامات الجماعة في نمو دائم، لأن الجماعة دائماً مضطرة ان تتمايز عن الجماعة الأخرى، لذلك ألغت الفرد وتجاوزته، خاصة عندما يختلط السياسي بالإيديولوجي. اختلاف السياسي اختلاف طبيعي، ولكنه عندما يبرز نفسه لابد ان يرتفع إلى مستوى إيديولوجي، بينما الديمقراطية تحول الجامع بالاجتماع العام إلى جامع برنامج، ليس فقيراً، ليس خالياً من العقل. لكن العقيدة تأخذ دورها الإرشادي، تأخذ دورها الأخلاقي، تأخذ دورها القيمي، تكف العقيدة عن التدخل في تشكيلات المجتمع، من الدولة إلى المجتمع المدني، تصبح ذات وظيفة إرشادية تطهيرية، ما وراء هذه التشكيلات.

حول العالمية أنا أوافق على ما قاله الأخ الأستاذ أبو القاسم حاج حمد، لكن

العالمية مفهومها عند المسلمين بمعنى انها أممية. العالمية التي أفهمها هي ان يعرف المسلم العالم، فإذا عرفه اعترف به، وإذا اعترف بالعالم يحصل على اعتراف العالم به. هذا هو التعارض معه، أي العالمية المعرفية، وهي شرط للتطبيق نحو أي أطروحة إنسانية تقوم على المشاركة والشراكة.

ان الاعتراف بالآخر يتصاعد، يعني ان اعترف بالمختلف مذهبياً يتيح لي ذلك الاعتراف بالمختلف دينياً، ولا تقف المسألة عند حد، دائماً الممارسات التاريخية، والمعرفية، والاجتماعية، والعلمية، والسياسية، هي في خط تصاعدي، عندما يبدأ الاحتكاك في موقع معين تسود حالة التجزئة، فلابد من موقف وحدوي بمكان ما حتى تتحقق حالة توازن، وتعود إلى اتجاه آخر. وفي نفس الوقت الإلغاء، وعدم الاعتراف، إلغاء الآخر يبدأ من المختلف على النصاب، وهو قريب من التناقض، وينتهي بإلغاء الذات، وتستشري التجزئة الإلغائية والإقصائية.

أديب صعب:

الجميل في الحوار انه متكامل، لكني أود ان أعقب على أمرين وردا في مداخلة سيدنا هاني فحص، طبعاً نحن متفقون هنا على ما تقول، كما ألاحظ، ملاحظتي لغوية، هناك كثير من الخلافات إذا أمعنا النظر فيها لوجدنا أنها قائمة على استخدام الكلمة بمعنيين مختلفين. الكثير من الخلافات في تاريخ الفكر تُعزى إلى خلافات هي خلافات لفظية وليست خلافات حقيقية. ملاحظتي تدور على قول سيدنا بأن العلوم الطبيعية احتمالية، وبالتالي غير يقينية، أو غير يقينية بما فيه الكفاية، أي غير نهائية. في حين ان المعرفة الدينية يقينية ونهائية.

في فحوى الكلام لا نختلف، لكني أخشى إقدام بعض المشككين، وبينهم علماء، علماً ان العديد من العلماء مؤمنون، هناك مشككون، وبينهم علماء يصنفون المعارف على مراتب مختلفة من اليقين، في أعلى السلم اليقيني تأتي الرياضيات، مثل الكل أكبر من الجزء، وليس هناك دائرة مربعة، هذا النوع من اليقين لا يعلو عليه يقين آخر، يصنفون بحث هذه المرتبة في أعلى السلم، وفي مرتبة أدنى تأتي العلوم

الاجتماعية، ثم في أدنى المراتب تأتي أمور مثل الدين والشعر، من حيث درجة اليقين.

شخصياً أخشى هذا التصنيف، لأنه يسلب الدين يقينيته وموضوعيته، هؤلاء العلماء يعزون مثل الشعر والدين إلى مرتبة الذاتي، فيما يعزون العلوم الطبيعية إلى مرتبة الموضوعي. هذا خطأ في بيان وتصنيف الذاتي والموضوعي.

الأجدى ان نضع لكل علم خطه المعرفي، وعلى هذا الخط تتدرج مراتب اليقين، فهناك يقين في الرياضيات على مراتب، واليقين على خط آخر كلياً في العلوم الطبيعية على مراتب، وفي العلوم الاجتماعية على مراتب، وفي الدين أيضاً على مراتب، لأن الدين ليس كله وحياً. الدين بعضه اجتهادات. وهنا تأتي مراتب من اليقين، ليس اليقين على مرتبة واحدة. أما التمييز بين الموضوعي والذاتي، فالأحرى ان الموضوعي تابع لموضوع، بما ان للرياضيات موضوع، فهناك موضوعية للرياضيات تابعة للموضوع، للعلوم الطبيعية موضوع، هناك موضوعية في العلوم الطبيعية، في العلوم الاجتماعية موضوع، هناك أيضاً موضوعية. الدين موضوعه الله، فالدين موضوعي، لكن الله كموضوع مختلف عن هذه الورقة، كموضوع. عبارة موضوع حمالة معاني، يختلف المعنى حسب العلم الذي نتكلم فيه، ليس ان الرياضيات أكثر يقينية من الدين، بل أعود إلى القول بأن لكل علم موضوعيته ويقينيته،كل واحد له خط، ليس هناك خطاً واحداً لكل المعارف والعلوم.

هاني فحص:

أنا انطلق من كوني موحداً، والتوحيد ليس فكرة مفصولة عن كل مستويات الحياة والمعرفة، لذلك أرى في كل ثنائية مكان لكل من الطرفين، ليس تقابل الثنائيات تقابلاً حاداً، يمكن اكتشاف المنطقة اللينة بين الثنائيات، اللعب المعرفي عليها، يصير فيه جدل معرفي، فمن هنا لا أفرق تفريقاً قاسياً بين الموضوعي والذاتي، داخل أي موضوعي هناك ذاتي، وكل ذاتي فيه موضوعية ما، وأحياناً يكون الذاتي أكثر إضاءة للموضوع من الموضوعية، ولنتفق نحن على استبعاد الهوى، ليس استبعاد

الذات المعرفي، وههنا نرجع نؤكد موقع الفرد بالنهاية، ونقول بأن تكوين العام لا يمكن ان يتجوهر في الخصوصيات، وهذا الصراع المتمثل بتغليب العام على الخاص، أو الخاص على العام، هذا يولّد صراعاتنا، بينما المطلوب اكتشاف العلاقة التبادلية بين الخاص والعام. هذا أولاً. وثانياً عندما أتكلم عن اليقينية والاحتمالية، أذهب إلى الدين بلحاظ انه بالأساس جواني، تكوينه داخلي، هو من جنس الوعي المطابق، بينما الوعي المفارق أكثر تعقيداً من الوعي المطابق، وله دور وظيفي. الوعي المفارق، هو نقل الدين، كمعتقد، كمكون ذاتي إلى التجاوز، إلى جدل الحياة، وكون الدين فطرة، يعني ان الدين مكون لا يمكن إلغاءه.

يوجد مطرح لليقين الديني، أنا ليس ضد اليقين، ولكن أبحث عن مكان يسلم فيه اليقين الديني. لا يخضع، أو يخضع لجدل الاختلاف من دون ان يتقوض به، دون ان نقوضه، فلذلك أرى ان القلب هو مكان المعرفة، والقرآن الكريم يركز على القلب. التعبيرات المتعددة في القرآن، العقل، والقلب، والنفس، والروح، هذه التسميات متعددة لمسمى واحد، باختلاف الوظائف والأداء، لكن هذا لا يعني عدم التمايز. الإلحاد الاسمي والإيمان الاسمي أنا موافق عليه، هناك الحاد يتكون بالعقل، ولكنه لا ينزل إلى القلب، لذلك هذا الملحد بلحظة ما تراه اندمج، رجع لمكوناته الأصلية الموروثة أو المكتسبة، بعيداً عن تأثير الإلحاد بمعناه المحض، من الصعب جداً، وخاصة في هذا المشرق، المتكون على منبع الرسالات وعلى إيقاعها اليومي عنده هو متكيّف فيها. من الصعب ان نجد إلحاداً بالمعنى الصرف. هناك مكان لليقين محفوظ، هناك يقين بالأساسيات أو بالأساسيات المكونة للإيمان، بمعنى العلاقة مع الله سبحانه وتعالى. أما الذي أناقشه هو ما بعد، في البنية الفكرية والمعرفية، في تداول هذه المفردات المعرفية، لنقول انه سحب اليقين القلبي والوجداني إليها، بتقديري يعطّل الفكر، ويباعد بينك وبين الآخر هذا ما قصدته.

○ الفقرة الأخيرة من الكلام الذي تفضل به سماحة السيد هاني فحص تتضمن إشارات هامة. لكن اعتقد نحن بدأنا نبتعد عن الموضوع الأصلي، بدأ

الكلام يجر الكلام، وبدأنا نسبح في فضاءات، نقول كل شيء ولا نقول الشيء المرتبط بموضوع الندوة. وبما أننا بدأنا نقول كل شيء، فانا أيضا أشير إلى الفرق بين العقل والقلب، فإن القلب غيرالعقل، وإن هناك تنوعا بالوظيفة، فضلا عن ان ماهية القلب غيرماهية العقل، لأن القلب مركز للوجدان والمشاعر والأحاسيس، والتجارب الروحية لأصحــاب السلــوك. أما العقل فهــو مركز للبرهان والتفكير والمعرفة.

أعود لموضوع الندوة، فإن أخطر مشكلة في مجتمعاتنا، والتي تشهد هذا التنوع العقائدي والأثني،هي مشكلة الاعتراف بالآخر،لأن التسامح يقوم على الاعتراف. ان فكرة الاصطفاء، اصطفاء جماعة معينة، أو ديانة معينة، أو فرقة معينة،أو ما يُعرف في التراث الكلامي بالفرقة الناجية، فكرة الفرقة الناجية مبثوثة في كل الديانات. هذه الفكرة هي السبب الأساسي للحيلولة دون الاعتراف بالآخر.

ومما لا شك فيه انه على مستوى النص المؤسس، وهو الكتاب المقدس في الديانات السماوية، هو كتاب لا يشيع نزعات تعصب، أو روح كراهية، وحتى لو فرضنا ان هناك بعض النصوص التي قد يفهم منها للوهلة الأولى معاني كراهية أو تعصب، فإن هذه النصوص إما انها تعالج واقعا كان سائدا في عصرالنص، أو انها تشير إلى معاني أخرى، يمكن إدراكها بالتأويل والتفسير العميق. غير ان التراكم التاريخي، الذي تمثل بالشروح والتأويلات والتفسيرات المختلفة، التي امتزجت بالتجربة البشرية لأتباع الديانة، هذه معبأة ومشبعة بالكراهية والتعصب ونفي الآخر. كما ان الصراع التاريخي بين اتباع الدين الواحد، أو بين هذه الأديان وأديان أخرى، من أبرز منابع الكراهية التي تسبب التمزق والأزمات في الحياة البشرية. وبغية التحرر من هذا الميراث ينبغي التعاطي مباشرة مع النص، لنخترق ما راكمه الشراح والمفسرون على مر العصور، والنص الديني من المرونة بحيث يمكن ان يطبق على أنماط حياة مختلفة، دون ان يتناقض.

محمد حسن الأمين:

☐ صار الموضوع مغري تماماً، لكن أنا حريص فعلاً على ان نبقى في إطار اجتماعي سياسي، وليس في ميادين معرفية، يعني مداخل معرفية ولاهوتية أيضاً. ومع ان هذه المداخل مفيدة، لكنها تعدت إطار مبدأ التسامح، الذي أريد ان أعيده إلى حق من الحقوق التي يعترف فيها العالم الآن، يعني على الأقل في بناه العليا، وفي معطياته الأخلاقية، هو ما نسميه بحق الاختلاف. ان تكريس الاعتراف بهذا الحق، حق الاختلاف، هو أمر تتولاه اعتبارات عديدة، ولكن من أبرزها الاعتبار البديهي المنطقي الطبيعي، الذي يملي نفسه على هذا العالم المتعدد، كما أشار الدكتور أديب صعب قبل قليل، ان التعدد موجود في ماهية العالم، أي في تعدد أفراد العالم كلهم. إذن التعدد حقيقة طبيعية، يبقى ان هذا التعدد الذي هو حقيقة طبيعية، هل تشكل المفاهيم الدينية والتي اكتسبنا خبرتها من الدين تكريساً لهذا الحق؟ في الفكر الديني لا يوجد نوع من التكريس لحق الاختلاف، لكن في النص، الذي أشار إليه الأخ الكريم عبد الجبار، في النص الديني، أي في النصوص الأولى، نحن نستطيع ان نجد الأسس الدينية لتكريس حق الاختلاف، والقول بحق الاختلاف، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُم﴾ (الحجرات: من الآية١٣). ﴿وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ...*... وَلِذَلِكَ خَلَقَهُم﴾. إذن هذا الاختلاف هو في طبيعة الخلق، كما تقول النصوص الدينية. أين جاء التذكر بحق الاختلاف؟ أنا بتقديري، كما أشرت قبل قليل، ان الصراع بين أبناء البشر بصورة عامة داخل المجتمعات، والصراع بين المجتمعات، هو في جوهره ليس صراعاً دينياً، هو في جوهره صراع بشري، ولكن دائماً ما هو بشري لكي يؤكد ذاته لابد له ان يتصف بالمقدس وبالديني. من هنا كان التركيز لدي هو العمل على فصل ما هو ديني عما هو بشري.

السؤال الذي يمكن ان يُطرح في هذا المجال، انه هل صحيح لا يوجد تمييز بين ما هو بشري وبين ما هو ديني؟ نعم يوجد فرق كثير بين ما هو بشري وبين ما هو ديني. يوجد كلام على السلطة نفسها، السلطة هل هي سلطة إلهية، أو هل هي حق

إلهي، أم انها من حقوق البشر وليست حقاً إلهياً؟ يوجد في هذا المجال العديد من القضايا الشائكة، التي يمكن ان تقول ان العنصر الديني أدخل إليها، ودخل فيها، على نحو لا يمكن للدين ان يتبنى هذا العنصر، الذي هو في حقيقته شكل من أشكال الاختلاف.

من هنا تصبح العودة إلى تكريس حق الاختلاف ضرورة. نحن بشر مختلفون، نحن بشر متعددون، سواء في دائرة الدين الواحد أو المذهب الواحد، أو في دائرة الأديان المختلفة، وهذا التعدد هو مظهر من مظاهر الاجتماع البشري، الذي خلقه الله سبحانه وتعالى متعدداً، لكن هذا التعدد لا يمكن ان يكون وسيلة للصراع، أو سبباً للصراع بين المتعددين، وفقاً للرؤية الدينية، انه سبب للصراع وفقاً للرؤية الاجتماعية البشرية، أو للممارسة الاجتماعية البشرية، وبهذا نثبت مبدأ التسامح، أو مبدأ السماح، الذي يأتي ليس من الدين فقط، من التفكير في الدين، ولكن يأتي من التفكير في العالم أيضاً. أنا لا أقول ان التعصب هو ظاهرة دينية، هو ظاهرة بشرية، التعصب يوجد أيضاً في الأفكار الشمولية، كما أشار سماحة السيد هاني فحص، في الماركسية، في القومية، في غير ذلك، يوجد التعصب. إذن هو ظاهرة بشرية. لكننا كمؤمنين وكمتدينين نحاول ان نقضي على هذه الظاهرة في مجال التعايش الديني، وأيضاً من واجبنا ان نعمل على تجريد كل النزاعات الاجتماعية والمادية، التي تأخذ الدين ذريعة، ان نعريها من هذه الذريعة، لنقول ان الدين حيادي في هذا الصراع البشري القائم، بمعنى ان الدين ليس طرفاً في هذا الصراع، دون ان يعني ذلك ان الدين ليس له رأي، أو ليس له حكم على طبيعة الصراعات التي تجري بين البشر.

في السياسة يوجد دائماً، شئنا أم أبينا، صراعات تصل إلى حدود النفي والنفي المتبادل، لكن هذا لا علاقة له بالدين، انه جزء من الخيارات البشرية، وجزء من الجنوح البشري، وجزء مما خلقه الله سبحانه وتعالى في الكائن الإنساني، في غرائز الكائن الإنساني، يعني يؤول بنا الحديث عن هذه الظاهرة إلى موقف الدين، الذي يرى ان الكائن الإنساني بذاته، هو كائن ميال إلى الهوى، وميال إلى الغرض، وميال إلى الأنانية. الدين من أجل ان يهذب هذه الغرائز، أي من أجل ان يعيد تنظيم هذه

الغرائز، ولكن برعاية الكثرة، أي العقل، العقل الإنساني، فمن هنا يمكن ان يلعب الدين دوراً كبيراً في مواجهة كل أشكال الاستلاب، وأشكال النفي والنفي المتبادل بين البشر، حين يعيد الاعتبار لهذه الفطرة التي نادى بها الدين، والتي جعلها حكماً في أعمال الإنسان، وفي تصرفاته، وفي أشكال السلوك الذي يقوم به البشر.

وبالتالي فإن أصحاب الدعوة الدينية، وخصوصاً المسلمين والمسيحيين بدرجة أولى، مطالبون بأن يطلقوا نموذجاً حياً لمثل هذه العلاقة، التي تحكمها بالأساس الفطرة الصافية، والتي لا يوجد اختلاف عليها بين الدينين المسيحي والإسلامي، وبالتالي إذا استطعنا ان نقدم هذا النموذج في علاقة المسيحيين والمسلمين، أو علاقة المسيحية والإسلام، فان هذا النموذج بالضرورة سوف يطلق روحه الحضارية على كل أشكال الصراعات البشرية، وأشكال النزاع التي ينقصها هذا التسامح، الذي ننشده.

يجب ان نعمل أولاً في مجال الحقل الديني، لكي نثبت حقيقة التسامح، حتى نستطيع ان نطلق هذه العدوى إلى كل أشكال التمايز والصراع الموجودة في حياتنا بصورة عامة.

يبقى ما يجب التنويه به، هو ما جرى على لسان الأخ أبو القاسم حاج حمد، انه ربط موضوع التسامح في نظريته الخاصة حول عالمية الإسلام. أنا سعيد بأن يكون للمرء نظرية شاملة، من خلالها يستطيع ان يلتقط وينزل هذه النظرية على المستويات المتعددة للفكر الإنساني، لكنني في مجال التسامح وجدت ان هذا التنزيل يوجد فيه بعض الثغرات، ذلك ان عالمية الإسلام، والتي من خلال الآيات القرآنية، التي أجاد الاستشهاد بها، بدا ان ثمة إسلام في هذا العالم، هو عبارة عن اليهودية، والنصرانية، وأحياناً المجوسية، والصابئة إلى حد ما، فإذن هؤلاء داخل عالمية الإسلام، وبالتالي هم على شيء، وبالتالي التسامح معهم هو وظيفة إسلامية، من خلال عالمية الإسلام، لكن لم يتحدث مثلاً بصورة تفصيلية عما هو غير إسلامي، فهل يُتسامح معه أو لا يتسامح، وما هي الصيغة، صيغة التسامح مع غير الإسلامي، ولعلي بهذا أفتح باب الحديث عن هذه النقطة.

هاني فحص:

أريد ان أتساءل في التسامح، في الاعتراف بالآخر، في الاستيعاب، في التجاوب الديني، كل هذه المفاهيم، سواء اختلفنا على المصطلح أم لم نختلف، ماذا نريد؟ نحن مكلفون بإشاعة السلام، ولكن هل نستطيع ان نؤسس لسلام شامل ودائم بين الجميع؟

أنا أتساءل إذا كان هناك سلام شامل ودائم، فسوف يكون أقسى من الحرب، يعطل ديناميات الاجتماع البشري، فتتحول النعمة إلى نقمة، بينما الحروب، وهي نقمة، لا تخلو من نعمة، وكأنها أحياناً تكون بمثابة قاطرات التاريخ، هذه ليس دعوة إلى الحرب، وإنما هذه دعوة إلى الاعتراف بالواقع البشري. أنا يهمني ان أبرئ الدين من الحرب، وان يبقى احتياطيا ذهبياً للسلام، ان يمنع الالتباس بين الدين وبين غيره، لابد من واقعية دينية ترى فيها واقع الدين وواقع الآخرين، وهذا هو حفظ الدين، هذه هي الدعوة الحقيقية.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

أشكر سماحة العلامة محمد حسن الأمين على انه أتاح لي الإجابة على النصف الذي لم يكتمل من التساؤلات، حول علاقة مفهومي لعالمية الإسلام، بغير الذين ذكروا من يهود، ونصارى، وصابئة، ومجوس، ممن هم على شيء.

هنالك إشكالية تبدو ظاهرة جداً في التناول الإيديولوجي التراثي للنصوص الإسلامية، فيما يختص بالآيات التي نسميها آيات السيف والجهاد ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: من الآية٥)، ومن هنا خرج مفهوما دار الحرب ودار السلام، في حين ان بعض الفقهاء عدّله إلى دار الدعوة ودار الاستجابة، ولكنه تخفيف تأويلي. هذه النصوص واجهت المفكر محمد أركون، فحين بدأ يتحدث عن التسامح والإسلام، جوبه بإشكالية آيات السيف، وهذه الآيات موجودة ضمن كل التراث الأصولي الإسلامي الراهن، وعليها ينبني التشدد تجاه الآخر. هذه الآيات ليست قليلة، موجودة في سورة التوبة، وموجودة في سورة

الأنفال، ولكن أين الإشكال؟ الإشكال هو عدم القراءة المنهجية المعرفية للقرآن. هنا الإشكال الأساسي. أنا لا أصدر في القضايا الإسلامية عن فكري الخاص نهائياً، لا أصدر في هذا الفكر إلا إذا وجدت مرجعية قرآنية، ولكن ضمن استخدامي الدلالي للقرآن، وليس الاستخدام الإيديولوجي التراثي. هذا فارق جذري حين أطرح هذه الإشكاليات.

ضمن الدراسة المنهجية للقرآن، القرآن مطلق، وإطلاقيته تقيّد نسبية موجودة، آيات السيف لا يمكن ان نفتعل التأويل ونقول: انها نسبية في قرآن مطلق، تنزّلت ضمن مرحلة معينة وانتهت المرحلة، يجب ان نثبت هذا الكلام. حين ندرس آيات السيف في كل ما يحث على الجهاد والقتال والحسم، نجد ان هذه الآيات ارتبطت بخصائص المرحلة النبوية الشريفة، التي كان على رأسها بالتحديد خاتم الرسل والنبيين محمد صلى الله عليه وآله وسلم. هذه الآيات ارتبطت بتأسيس قاعدة الأمة الوسط، والأمة الوسط هي تحديد جغرافي وليس فكري ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: من الآية١٤٣). هنا القضية ليست فكرية كما يلجأ البعض، الوسطية دائماً انتقائية وتلفيقية، والقرآن منهج، والمنهج لا يحتمل أي تلفيق أو انتقاء، يحتمل الرؤية المنهجية، بما اتسع القرآن للفهم الكوني، وليس للفهم المحدود، فهناك فرق ان تكون هناك رؤية منهجية، غير دغمائية، وغير أحادية، وان تكون هناك رؤية منهجية كونية، الكونية تهيمن على أي فكر وضعي، تهيمن على أي فكر أحادي، بهذا النسق رتبت هيمنة القرآن، مصدّق للإنجيل، مصدق للتوراة، ومهيمن عليهما ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْه﴾ (المائدة: من الآية٤٨)، هذه الهيمنة ليست أحادية قسرية، هي أحادية كونية منفتحة بالمستوى الكوني.

نأتي الآن لقضية آيات السيف بالتحديد، هذه الآيات كلها وجهت ضد اثنين، وجهت ضد المشركين، لأن الجزيرة العربية هي قاعدة تأسيسية للإسلام، حين تأسيس القاعدة لا تسامح، المناهضون مع تأسيس القاعدة هم في تلك الحقبة المشركون، المشركون وصفهم الله بأنهم نجس، ولم يقبل أي نوع من التعامل معهم،

غير الإسلام أو إعمال السيف، هذه الآيات واردة، ولا تسامح فيها، ولم يدعي الله سبحانه وتعالى أنه متسامح في هذا المجال.

هذه القاعدة للأمة الوسط مكونة قرآنياً بين حيزين جغرافيين، حيز البيت الحرام في مكة، وحيز المسجد الأقصى في الأرض المقدسة. إذن التكوين الجغرافي للأمة الوسط يمتد ما بين البيت الحرام والمسجد الأقصى، لذلك حرص الرسول على عملين عسكريين للحسم، دون أي تهاون، العمل العسكري كان ضد مسيلمة في الجزيرة العربية، الذي ادعى النبوة، وأراد ان يؤله، وأيضاً ضد المشركين، لا تهاون معهم، شرعة السيف وآيات السيف قائمة، أما بالنسبة لليهود فقد تم الاتفاق معهم في المدينة، ثم بعد ذلك أعملت آية السيف فيهم بلا رحمة، وصلت إلى مرحلة تجريدهم من ممتلكاتهم، وإجلائهم. وهذا واضح في مقدمة سورة الحشر.

ثم بعد ذلك أصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على أمرين، بعد ان حولت القبلة من بيت المقدس إلى مكة، بتاريخ ١٥ شعبان في السنة الثانية الهجرية الموافق ٢٣ يونيو حزيران ٦١٤م، بعد ان تحولت القبلة إلى مكة، أصبح لابد من إعادة الاستقطاب بالحسم للأرض المقدسة، لتلحق بالقبلة التي حولت في مكة، هنا لا تسامح، هنا لا مرونة، لذلك عمد الرسول إلى حملتين:

١ـ الحملة الأولى باتجاه الأرض المقدسة، بقيادة زيد بن حارثة، في السنة الثامنة للهجرة، هنا حسم ولا تسامح، بعد تغيير القبلة، ورفض اليهود للاستجابة.

٢ـ الحملة الثانية حملة أسامة بن زيد عام ١١ هجرية، ولكن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم توفي عنها والتحق بالملأ الأعلى، فأنفذها أبو بكر. وبعد ذلك لم يأمر الرسول، لا بالتوسع باتجاه فارس، ولا باتجاه مصر، فقط حصر جهده لتأسيس قاعدة الأمة الوسط، ما بين المسجد الأقصى والمسجد الحرام، وهنا أعملت كافة آيات السيف دون تسامح. وآيات السيف في كل الملاحم الإسلامية، من بدر، إلى الخندق، إلى القضاء على مسيلمة والمشركين، هي آيات ارتبطت بنصرة الله سبحانه وتعالى لمحمد شخصياً ﴿إلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ الله﴾ (التوبة: من الآية ٤٠)، سواء كانت ملائكة بدر أو غيرها. ذلك كله من تأسيس قاعدة الأمة الوسط التي تنطلق

منها الدعوة. خارج تكوين الأمة الوسط، كل ما تم في تاريخ الإسلام هو التوسع، أو دفاعاً عن النفس، لم يأمر الرسول قط بالتوجه إلى مصر، لم يأمر الرسول قط بالتوجه إلى فارس، إنما كان التوجه لغزو الفرس، بضغط من القبائل العربية، والأحنف بن قيس، وكذلك التوجه إلى مصر، فكل ما تم في عهود الخلافة الراشدة من بعد الرسول، ودون الحملتين لإسامة بن زيد، وزيد بن حارثة، هو من قبيل التوسع والدفاع عن النفس، ولا علاقة له بآيات السيف مطلقاً.

إذن حين نأتي إلى هذا النوع من الدراسات، بالمنطق المنهجي الذي يعيد قراءة التاريخ الإسلامي على ضوء القرآن، نجد انفصام كامل بين التطبيقات التاريخية والأفكار الإيديولوجية، التي سادت بعد ارتحال الرسول إلى الملأ الأعلى.

الآن الفكر الإسلامي يُحاكم من خلال الأصولية، من خلال التشدد، من خلال الانغلاق، وهذه لا علاقة لها بالنصوص المؤسسة في القرآن. العالمية حين طرحت بكل آفاقها، حولت عبر التاريخ إلى نقيض العالمية، بداية من أخذ الجزية من الذين لا يرتدوا من أهل الكتاب، هذه أول مخالفة تمت، لأن الجزية عن يد وهم صاغرون تؤخذ من الذين ارتدوا عن دينهم من أهل الكتاب، وليس من الذين بقوا على دينهم، والآية واضحة، ﴿الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾ (التوبة: من الآية٢٩)، وليس الذين بقوا على إيمانهم، لا جزية على كتابي يظل على كتابيته، الذين لم يؤمنوا بالله ولا باليوم الآخر من أهل الكتاب، بمعنى الذين ارتدوا من أهل الكتاب، هنا الجزية تؤخذ من المرتد، ولا تؤخذ من أهل الكتاب، ولكن منطق التوسع بعد الرسول، منطق الارتباط بالعقلية الإمبراطورية التسلطية التي سادت، هي التي فرضت الجزية، ونجد خلافاً شديداً، حتى بالنسبة للجزية على الأقباط وكنائسهم، وموجود كثير من الدراسات حول هذا الموضوع، وفرض الخراج على العراق، والطريقة التي تم بها تناول أرض السواد.

ما أريد ان أخلص إليه، ان كل الذي يحاكم به الإسلام اليوم ليس من نصوصه، ولا علاقة له بالنصوص، إنما هو تاريخ قُدّس بشرياً، خارج حرمة القرآن ونصوصه.

ومن هنا أوجه خطابي وتعقيبي إلى أخي سماحة العلامة محمد حسن الأمين، ان الامتداد هو أيضاً خارج اليهود الذين هم على شيء، بنص القرآن، والنصارى الذين هم على شيء بنص القرآن، والمجوس الزرادشتيين الذين هم على شيء بنص القرآن، والصابئة الذين هم على شيء بنص القرآن، وطالما انهم على شيء فتأتي عالمية الإسلام، ليس كأحادية لاستيعابهم تعسفياً، وإنما لإعطائهم حقهم الديني في التعدد، فهنا ليس التسامح منا، لا تمنّ بهذا التسامح على مجوسي، أو على مسيحي، أو على يهودي، أو على صابئي، ليس منا، ولكنه فرض شرعي بنص القرآن، أما التأويلات التاريخية فهي خارج القرآن، وخارج نصه، وكل آيات السيف التي أعملت في الغير خارج الحقبة النبوية الشريفة، هي توسع وقهر استعماري، ليست له أية دلالة أخرى، تماماً كالحروب التي شنت باسم الصليب، وهي قهر استعماري، والحروب التي شنت باسم نشر الإسلام هي توسع استعماري، لا علاقة لها قط بأصول الدعوة الإسلامية كما هي منصوص عليها في القرآن.

❍ هذا الكلام يسلخ المشروعية عن كل الفتوحات الإسلامية التي تمت بعد عصر النبوة الشريفة؟

❑ نعم يسقطها، نعم هي غير شرعية، لأنها خارج الأرض المقدسة، والأرض الحرام. هذه هي نصوص القرآن، فإذا كان من يريد ان يصطدم بنصوص القرآن فله حريته. لا تسامح فقط مع المشركين، المشركون هم الذين لا يؤمنون بالله نهائياً ويعبدون الأوثان، المعركة مع المشرك لا تسامح فيها.

❍ هل تقصد بالمشركين من هم خارج الديانات الإبراهيمية؟

❑ لا، الديانات الإبراهيمية نفسها متسعة، الناس قصروا الديانات الإبراهيمية على اليهودية والنصرانية والإسلام، الصابئة من الديانات الإبراهيمية، والمجوسية الزرادشتية مصدرها الديانات الإبراهيمية، ما عداهم من أهل التوحيد غير مشركين، لكن من غير أهل التوحيد لا مهادنة معهم، طبقاً لمنطق النصوص القرآنية، العالَم الملحد لا مهادنة معه فكرياً. وهنا أشار الله إلى قضية جوهرية يغفل عنها الناس في

ثلاث مواضع من القرآن، في التوبة والفتح والصف، دائماً يقول الله ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾، لا يقول أبداً بسيوفهم، ولا بمدافعهم ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾، ولم يشر إلى الإسلام كثنائية في المواجهة، إنما قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ لم يسم الإسلام، وكررها في المواضع الثلاثة، في التوبة، والفتح، والصف ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ فالمعركة هنا خارج مدار تكوين الأمة الوسط، إذا تحقق تكوين الأمة الوسط، فالسيف لا يعمل بعد ذلك، يعمل التدافع بأفواههم ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾.

فالذين حملوا السيف باسم الانتشار الإسلامي والفتح الإسلامي، سواء كان عمر، أو سواء كان عثمان، أو سواء كان غيرهم بعد ذلك، الخلافة الأموية والعباسية، خارج مدار الأمة الوسط ما بين البيت الحرام والبيت المقدس، هو توسع وفتح. هنا ضمّن الله القضية في آيتين، أوضحهما في سورة الجمعة، حيث قال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ﴾ وهم غير الكتابيين، ويفهمها الناس خطأ الأمي عديم القراءة والكتابة، في هذه الآية ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ هذه آية قائمة بذاتها، ثم جاءت آية ثانية ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ جعل الإلحاق مفتوحاً، ما حدث في عهد الرسول هو تثبيت القاعدة الإسلامية في الأميين، الأمة الوسط ما بين بيت المقدس وما بين البيت الحرام. بعد ذلك تم الإلحاق، الإلحاق لم يشر الله فيه أنه بعث في الذين سيلحقون بالرسول، أو ان حياة الرسول تمتد للذين لحقوا، لذلك فصل الآية عن الآية الأولى، جعلها قائمة بذاتها ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾، الإلحاق تم في مراحل التوسع الغير جهادي والذي أطلقوا عليه اسم الجهاد. فمثلاً عبد الله ابن أبي السرح والي عثمان بن عفان، في عقد النوبة، من السود في إفريقيا، وهذه أول علاقة كانت، من نصوص الاتفاق ان يدفعوا ٣٦٥ عبداً أسوداً، لا يكون طفلاً، ولا يكون مريضاً، أول جباية للرقيق بنص اتفاق يوقع في عهد عثمان بن عفان، فماذا نسمي هذا، هل نسميه جهاداً، أم نلجأ إلى فهم الله عبر القرآن ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ فآية الإلحاق أوكلت للتوسع خارج مفهوم الجهاد.

محمد حسن الأمين:

هناك ملاحظات عديدة على هذا الكلام، فالمسلم يواجه اليوم عالماً مختلفاً عن العالم الذي كان قائماً أثناء نزول القرآن، المرحلة المحدودة التي أعقبت نزول القرآن، وفي انتساب الجماعات البشرية إلى أهل الكتاب، والى أهل الله، أو ما يسمى بمن لديه شبهة كتاب، كالمجوس والصابئة مثلاً، العالم الآن أوسع من ذلك بكثير، العالم توجد فيه ديانات كثيرة، ويوجد فيه تيارات إلحادية متعددة، وبالتالي فإذا كان المقصود بآيات السيف، وما عدا هؤلاء يعني المشركون كامل المشركين الذين هم في الحقبة النبوية فقط، في الأمة الوسط فقط، ما الذي يجعلنا نحدد ذلك في حقبة معينة، وأنت تقول ان القرآن مطلق ودائم. الآن ما هو موقف المسلم؟ يعني ألا ترى ان المسلم يواجه في عالمنا الراهن، أو في حقبة تاريخية طويلة، معطيات مختلفة، يواجه مجتمعات إما إلحادية، أو شبه إلحادية، لا علاقة لها بالدين، أو على الأقل تفصل ما بين الغيب وبين عالم الشهود، فصلاً كاملاً، فيما يجعلها في دائرة الملحدين تقريباً.

إذن أين هو مجال التسامح في هذا؟ هل يوجد تسامح؟ قلت لا يوجد تسامح مع المشركين، لا يوجد تسامح بصورة مطلقة.

أنا أقول هل يشمل التسامح هذه الجماعات؟ اسمح لي ان أقول: ان التسامح نعم يشمل هؤلاء الجماعات في دائرة، هي دائرة التعايش البشري.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

أقول كل ما يختص بآية من آيات السيف هي من خصائص الحقبة النبوية وتأسيس الأمة الوسط فقط. ما بعد ذلك هو تدافع فقط بين العرب والإسرائيليين بنص سورة الإسراء، وهذا تدافع لا ينتهي، وان ما تبقى من البشرية المعاصرة التي ذكرتها هذا تدافع فلسفي منهجي فكري، لذلك قلت: ينبغي التركيز على الآيات الثلاثة للسور الثلاث «التوبة والصف والفتح».

أديب صعب:

الأستاذ عبد الجبار استهل المقطع الثاني من الندوة بالكلام عن الفرقة الناجية، أود ان أعود إلى موضوع الفرقة الناجية، والحق ان الفرقة الناجية، مسألة موجودة في الأديان كلها، لأن كل دين في أعقاب نشوءه تحول إلى مذاهب قائمة، طبعاً بسبب الاختلاف في تفسير النص، لأن الكلام الإلهي يحتاج دائماً إلى تفسير، وأحياناً كثيرة كانت الخلافات والاختلافات قائمة على أشخاص. يعني ان هناك أحزاب، حتى ضمن العائلة الواحدة هناك تحزبات، هذا مع فلان، وهذا مع فلان، يعجبه منظره، أو رأيه، أو المودة، أو قربه منه، أو... الخ.

طبيعي جداً ان تتفرع من الوحدة، الوحدة الدينية، في الإسلام يتحدثون عن وحدة إسلامية، وفي المسيحية كلام عن وحدة مسيحية، حتى ان هناك جمعيات تقيم يوم الوحدة سنوياً، جمعيات مسيحية تقيم يوم الوحدة، يتذكرون فيه ان من الحسن ان يتوحدوا بمعنى من معاني التوحد، وطالما أدى هذا الانقسام في المذاهب إلى سفك دماء وإلى حروب، كانت من أقسى الحروب في التاريخ، ألا وهي ما نسميه حروباً أهلية.

الآن إذا كانت الوحدة تعني شيئاً كالآتي، تعال إليّ، أو تحوّل إلى مذهبي، فهذا مستبعد جداً ان يحصل، وإذا حصل اليوم فسوف تعود الأديان والمذاهب إلى الانشقاق غداً، حول تنوع التفاسير والاجتهادات، وحول اتباعنا أشخاصاً، كل فئة تتبع شخصاً يقنعها من ناحية أو أخرى.

أعطيت مثلاً من المسيحية، من الأمور التي تختلف عليها المسيحية الشرقية مع المسيحية الغربية مسألة ما يسمى انبثاق الروح القدس، يقول دستور الإيمان المسيحي الشرقي: ان الروح القدس ينبثق من الأب، فيما يقول دستور الإيمان المسيحي الغربي: ان الروح القدس ينبثق من الأب والابن معاً. هذا في رأيي اختلاف لفظي ليس جوهرياً، لكنه في تاريخ الكنيسة، كان خلافاً جوهرياً، وأدى إلى انقسامات دموية حادة جداً، ما تزال آثارها حية حتى اليوم. إذا عدنا إلى كلام المسيح نفسه، المسيح اشترط أمرين لحصول الإيمان، ولحصول جماعة المؤمنين، الأمران هما:

١ـ ان تحب الرب «إلهك» بكل قلبك وفكرك ونفسك، ان تحب الله بكل كيانك.

٢ـ ان تحب الإنسان الآخر كما تحب نفسك.

هذان شرطان يمكن ان نجدهما في كل الأديان، يمكن ان يكون لكل الأديان، ولا يهم سواء أكان الروح القدس ينبثق من الأب وحده، أم من الأب والابن معاً.

من هي الفرقة الناجية؟ أتكون الفرقة الناجية فرقة اسمية معينة؟ شخصياً أرى: ان الفرقة الناجية أفراد من كل الفرق في كل الأديان، استطاعوا ان يحبوا الله بكل كيانهم، وان يحبوا الآخر كأنفسهم، لذلك لا نفترق على الفرقة الناجية، الفرقة الناجية ناجية، لا لأنها فرقة، لكنها فرقة لأنها ناجية. الفرقة الناجية ليست هي واحدة من الفرق هنا على الأرض، لكنها تصير فرقة عند الله في السماء. هذا معنى الإرجاء، وهذا معنى ان يكون الله هو الحكم على ما نفترق فيه.

هاني فحص:

إضافة إلى كلامي الأول حول الاحتمالية أود ان أشير إلى ما يلي:

١ـ ليس المورد مورد تحفظ على اليقين الديني، كحجر زاوية في بنية الإيمان بالغيب، الذي لا يناسبه غير اليقين ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ﴾ (البقرة: من الآية٣)، ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾ (آل عمران: من الآية١٧٩)، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلا هُوَ﴾ (الأنعام: من الآية٥٩)، «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً».

غاية الأمر ان هناك تطلعاً إضافياً «ليطمئن قلبي». والغيب هو مكان أو فضاء اتفاق واجتماع، وإضافة التاريخ إلى أو ما تنتجه المعرفة الخلافية بالدين إلى الغيب، أي اعتباره كما لو كان غيباً، يحول الغيب إلى شهود... نسبياً... والشهود فضاء اختلاف، فإذا ما صار غيباً اعتباراً فإنه يصبح لوناً من الدين الموازي للدين، أي انه في الواقع لا يصبح غيباً، يصبح عبئاً على الغيب، وقيداً لإطلاقيته، إذن فالشهود الاختلافي الاحتمالي يلغي الآخر عندما يصبح يقيناً معمماً، أصلاً في الأصول، يلغي الآخر، لا في الدين الآخر فقط، بل حتى داخل المدرسة الواحدة، أو الاجتهاد

الواحد، أو المبنى الواحد في المذهب الواحد «أشاعرة، معتزلة ـ أصولية، إخبارية... الخ». إذن في محاولتنا التفريق بين العلم البحث، والعلم بالدين، نريد ان نعطي الغيب عمقه، أما الذين يخلطون بين الغيب والشهود، يرفعون الشهود إلى مستوى اليقين الغيبي، فإنهم يبتذلون الغيب، ويجعلونه موضوع جدل من خارج حقيقته. ولعل هذا ما يمكن تسميته إضافة غير المقدس إلى المقدس على حساب المقدس دائماً.

هذا الكلام لن يكون بحال مقدمة لتأويل الغيب مزاجياً، ولكن يريد ان يقول: بأنه لا يناسب الغيب والمقدس المتفق على مساحته ونهائيته، ان يؤول الشهود بحيث يؤول إلى غيب آخر لأنه بذلك ينتهي إلى نقض الغيب أو تقويضه.

وإذا ما أردنا ان نذهب إلى آخر الكلام، فإن البنية العقيدية الموصلة بالغيب والمعرفة الغيبية نهائي، ولكن نهائيتها لا تحد من تأثير المتغيرات في المعرفة بها، من دون المس بماهيتها، وأما الأحكام فهي مربوطة بوقائع يطالها التغيير، سواء في تعريفها أو معرفتها، وتغير الأحكام هو سياج لسياقها العام، وأمان لها من الإبطال التعسفي... ويظل رغم كل شيء البعد الغيبي لها محفوظاً فيها، بلحاظ ان مصدرها الأساس أو الأول هو الغيب، لأنه أحكام دين، سواء، كان موضوعها دنيوياً أو أخروياً.

٢ـ تعقيب ثان على مداخلة الأستاذ عبد الجبار الرفاعي حول ضرورة تحويل مسار الندوة نحو الشأن الميداني الاجتماعي، أقول: ان ميلي الشخصي لمناقشة البعد المعرفي للمسألة يتصل بأن الأخوة المشاركين يركزون في معالجاتهم الفكرية لمسألة التعدد والتسامح على هذا البعد، من دون إهمال للبعد الحياتي، بينما أنا شخصياً ومنذ أكثر من عقد من الزمان، وعلى المستوى اللبناني والعربي، ركزت على البعد الميداني أو الحياتي، وانخرطت تماماً في حركة الحوار وتعزيز العيش المشترك، من خلال المؤسسات الحوارية اللبنانية والعربية التي شاركت في تأسيسها، ومن دون إهمال للجانب الفكري أو المعرفي تماماً... ولذا اغتنمتها فرصة لأركز على هذا الجانب، في محاولة تنظير لمسلكي بالشراكة مع الأصدقاء المشاركين.

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها «من التسامح إلى احترام الآخر» في ٢٢ جمادي الأول ١٤٢٤هـ الموافق ٢٣ يوليو ٢٠٠٣م في دار الاجتهاد في بيروت ، وقد شارك فيها :

١ـ السيد هاني فحص.

٢ـ الأستاذ الدكتور رضوان السيد.

٣ـ الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد.

○ التسامح كما ورد في لسان العرب لابن منظور، السماح والسماحة ، وهو يعني الجود، يقال سمح واسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء، وورد في معجم روبارت في الفرنسية، ان التسامح بمعنى ان لا تنهى ولا تطالب في حالة انه يسعك ذلك. إذن التسامح في ضوء هذا المدلول اللغوي يتضمن معنى الكرم والتفضل والجود، وليس هو حق مستحق، وإنما هو مجرد سخاء، من موقع استعلائي، المتسامَح معه عادة في موقع اسفل، والمتسامِح في مستوى أعلى. هذا التفاوت ربما يتضمن معنى انعدام احترام وكرامة أحد الطرفين، باعتبار الطرف الأسفل سيكون أوطأ من الطرف الأعلى، بينما احترام الآخر هو حق من الحقوق البشرية، يبتني على أساس المساواة بين كافة الفرقاء، ويرتكز على أساس الكرامة الإنسانية التي منحها الله سبحانه وتعالى للبشر بالتساوي. ابتداءً نحاول ان نتحدث في الفضاء المفهومي للتسامح، وبعد ذلك ننتقل إلى مستويات أخرى من البحث. يتفضل سماحة السيد هاني فحص.

هاني فحص:

التسامح في استعمالاتنا اليومية محمل بالجانب السلبي من معناه اللغوي،

والجانب السلبي لا يعني أنني أصف المعنى اللغوي وصفاً أخلاقياً، وإن كان في بعض استعمالاتنا يأتي التسامح بمعنى السعة، أي ان يكون هناك في وعينا مكان للآخر كما هو.

وفي تقديري ان الإشكالية في هذا المفهوم تأتي من القسم المتعارف فيما بين الناس للأفكار، للتعامل بين أعلى وأدنى، وهذا يعني احتدام الخلاف واستشعار الخطر على الذات في الآخر، وعلى الآخر في الذات، نقوم بالتسامح وكأنه نوع من التنازل، يعني يشتمل على كثير من الاستعلاء على الآخر.

رضوان السيد:

وجهة نظري ان هذه المشكلة نحن خلقناها اليوم بأنفسنا، ليست من عند المسلمين ولا من الفكر الإسلامي، كان هذا بسبب معرفة مفكري عصر النهضة بكتاب جون لوك، وكتب فلاسفة عصر الأنوار، التي بعد الحروب الدينية الكثيرة التي جرت في أوروبا وصلوا عام ١٨٤٨ وما بعده إلى مسألة التسامح، يعني ان تصبح الدولة محايدة إزاء الصراع البروتستانتي الكاثوليكي، وبهذه الطريقة تستطيع إزالته، بدلاً من ان الأمراء يتعصبون للمطارنة البروتستانت أو المطارنة الكاثوليك فتنشأ الحروب الأهلية، مرة مئة عام، ومرة ثلاثين عاماً.

لقد جاء مفكرو عصر النهضة، وكلهم من المسيحيين، الذين يعرفون الفكرة الفرنسية لعصر الأنوار أكثر مما يعرفون ماذا في الإسلام، فطرحوا هذه المقولة، استناداً إلى كتاب التسامح المعروف لجون لوك، والدليل على ذلك انهم اختاروا الترجمة الأولى لسليمان البستاني، وظلت تستخدم ثلاثين سنة، كما تتبعتها أنا في مجلات عصر النهضة بين ١٨٥٧ يعني الإصلاحات العثمانية، وبين ١٩٣٠ ـ ١٩٣٥، حسب اصطلاح ألبرت حوراني، كانوا يستخدمون التساهل، يعني لم يجدوا الكلمة، بعد ذلك وجدوا ان كلمة سمح وسامح، وهذه الكلمة لها علاقة بغفر، كما هي مقولة مسيحية، ان تغفر لمن أساء إليك.

فالتسامح ليس مقصوداً به سماحة الإسلام، لأنها لم تخطر لهم على بال. لأنهم

كانوا يتحدثون عن السماحة أو التسامح الذي أحدثته مقولة حيادية الدولة، إزاء الصراع البروتستانتي الكاثوليكي.

ولذلك فإن هذه الإشكالية كلها ليست إشكالية إسلامية، وقد دخلت عندنا ليس من باب خطأ المصطلح، بل من باب خطأ المفهوم أيضاً، والأصولية الإسلامية سُرت بها. الأصولية الإسلامية سُرت بها، وصاروا يتناقشون حولها، كم هو الإسلام متسامح؟ القرآن يستخدم مصطلحين للتعامل مع الآخر، يستخدم مصطلح «التعارف» على مستوى الرؤية، و «القسط» على مستوى الممارسة.

وعلى هذا الأساس ليست عندنا هذه المشكلة، ولكن سوء استخدام المصطلح، وظهور الأصولية الإسلامية المتشددة، والعودة إلى أحكام أهل الذمة وما شابه، جعلت المسألة رؤية غلط، ثم على مستوى الممارسة صاروا يحاسبون محاسبة قانونية فقهية، كيف تعامل عمر بن الخطاب مع أهل الذمة، وكيف تعامل علي بن أبي طالب، وكيف تعامل فلان، وماذا يقول الفقهاء في أحكام أهل الذمة، كل ذلك دليل على التسامح، ويخلصون إلى ان غير المسلمين بإمكانهم البقاء على قيد الحياة، وان يمارسوا حقوقهم الدينية، ويصلوا في كنائسهم، ويحتكمون إلى مطارنتهم في المسائل التي بينهم، فضاعت الرؤية القرآنية من جهة، وضاع أيضاً مصطلح التعامل القرآني، وهو مصطلح «القسط». وهذا يعني ان القصة تعود إلى ولادة مصطلح في فضاء آخر.

○ ما المانع ان يصل الإنسان الغربي لإدراك مسألة التسامح في وقت مبكر، مثلما أدرك قيم ومفاهيم الحقوق والحريات، ولماذا نحتج على الإفادة من مكاسب التجربة البشرية، وتوظيف معطيات العقلانية الغربية، وكون المصطلح منقول من مجال تداولي آخر لا يعني ان المشكلة ليست مشكلة بشرية عامة؟

رضوان السيد:

□ هذه مشكلتنا الآن، ومنذ الأربعينات، منذ ان اعتقدنا ان الدين الأوحد هو

الذي تتاح من خلاله النجاة فقط، وان من يعتنق الإسلام على طريقة الاحيائيين المسلمين، وليس على أية طريقة أخرى، يكون ناجياً. النجاة فقط على الطريقة الوهابية، على هذه الطريقة التي يحددها الشيخ بن باز وأمثاله تكون النجاة، وأية طريقة أخرى يكون صاحبها هالكاً، فهذه الطريقة الوحيدة للنجاة.

ولهذا يصبح السماح لغير المسلم ان يبقى على قيد الحياة، ولدى المسلمين، إما ان تستند إلى صورة من المنظومة التاريخية لأهل الذمة، وهي صورة دونية فعلاً، حتى في أحسن حالاتها، أو تستند إلى ما يسمى العودة بالتأصيل للقرآن والسنة، دون اعتبار للممارسة الإسلامية التاريخية. وفي كلتا الحالتين في ظل الأجواء السائدة يصبح التسامح أمراً عظيماً، يعني إننا سمحنا له بالبقاء على قيد الحياة.

هاني فحص:

كأننا نوجه الحديث إلى ثنائية المسيحي والمسلم، في حين أننا من حيث مضمون التسامح، بصرف النظر عن التطبيق في المصطلح، نحن نعاني من هذه المسألة داخلنا أكثر مما نعاني، أو بقدر ما نعاني مع الآخر غير المسلم.

نحن ندعي ان معرفتنا بالإسلام توصلنا إلى مفهوم آخر، إلى مصداقية أخرى، ولكن عندما نضع المسألة في التاريخ نرى إننا تخلينا عن معرفتنا بالإسلام لمعرفة الدولة به، التي كانت مضطرة بتعصبينا داخلياً وضد الآخر، فنحن تخلينا عن معرفتنا وعملنا في المعرفة المشوهة للدولة. وأما المسألة بذاتها، لماذا فعلنا كذلك؟ أنا بتقديري لأن منهج الرؤية الثنائية الحادة، الثنائية التقابلية استحكمت فينا، إلى حد اننا نقسم العالم كله إلى مجموعة ثنائيات حادة متقابلة، بينما المنهج الإسلامي التوحيدي كان يقتضينا باستمرار ان ندوّر الزوايا، وان نعمل على تليين ما يبدو وكأنه تناقض بينما هو ليس بأكثر من اختلاف عادي وطبيعي، بين المفاهيم، وبين الأفكار، وبين الجماعات.

ان منهجيتنا التوحيدية تلزمنا بالبحث الدائم عن المشترك لتوسيعه بهدوء، وضبط الاختلاف. نحن في شرعتنا في القضاء يُرجح عندنا المصالحة، يعني التسوية، يعني

ان يتنازل كل من الطرفين عن بعض ما يعتقد انه حق له، وهذا ليس تنازلاً عن الحق في الواقع. بهذه الطريقة تتسع المشتركات، أو تتوسع الأرضية الواحدة، وينضبط الخلاف، وينعكس في سلوكنا الداخلي، مما يؤهلنا لسلوك حواري مع الآخر.

هذا يقتضي التدقيق بذات مسألة الخلاص، هل هو الخلاص بالجماعة، أو هو الخلاص الفردي؟ أنا بتقديري إذا وصلنا معاً إلى الغيب فهو يعصمنا، لأن الشهود مكان اختلاف، أما الغيب فهو مكان اجتماع. فإذن إذا تعمقنا في الرؤية اللاهوتية للتعدد نستطيع ان نكتشف في اللاهوت نصاباً للاجتماع.

رضوان السيد:

ليس في اللاهوت بمعنى دنيا الاختلاف ودنيا الشهود، باللاهوت في غاياته النهائية ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾(قٓ: من الآية٢٢). نحن سر اتفاقنا في الآخرة المعرفة الكاملة، المعرفة الكاملة تقتضي تنازلاً نهائياً أو انتفاءً نهائياً للخلاف، ولكن في دنيا الشهود لا نستطيع ان نحكّم الغيب، لماذا؟ لأننا تنقصنا شروط المعرفة اليقينية الكاملة بالحق وبالباطل، وهذا أساس الاعتراف بالآخر.

هاني فحص:

انه السعي الدائم لمعرفة الحق، والاقتراب من الغيب، من السر، لينعكس إيجابياً على الشهود.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

ان تحديد الجانب العلائقي، هو الذي ينتج عنه إما التسامح السالب، أو التسامح الموجب، التسامح السالب بمعنى التنازل من المتسامح للمتسامَح، والموجب ان يكون التنازل شرطاً وليس تنازلاً ومنة. أول ما يلفت النظر في القرآن الكريم، ان الله سبحانه وتعالى حدد العلائقية الإنسانية، كنمط، كنموذج، وذلك حين وجه المسلمين لتفادي كلمة «راعنا» في العلاقة بين النبي والآخرين ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ (البقرة: من الآية ١٠٤). هذه قضية منهجية خطيرة، لأنها تحدد

طبيعة العلاقة. راعنا تنصرف إلى الراعي، وهذه الكلمة ترد في الصفة في العهدين القديم والجديد، أي التوراة والإنجيل، راعي الأبرشية، والرعاة، فحين وجه الله بالتحديد النمط النموذجي للعلاقة قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ والنظر من العين بمعنى العلاقة الكفيئة بين البشر، لذلك لم يستخدم الله سبحانه وتعالى كلمة راعنا في كل مخاطباته، سواء كانت لنوح أو لموسى، فحين أقلع نوح بفلكه، قال ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ (هود: من الآية٣٧)، وحين خاطب موسى عليه الصلاة والسلام قال: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: من الآية٣٩)، فتحديد النموذج العلائقي في القرآن يقوم على العلاقة الإنسانية الكفيئة، التي تعتمد النظر المتماثل ولا تعتمد الرعاية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾، بينما درج المسلمون على منحول الأحاديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» وهذا الكلام لا يرد على لسان الرسول قط، لأن الرسول أدبه من القرآن.

ولم يستخدم الله سبحانه وتعالى كلمة راعنا إلا في مطرحين، أولاً حين ربطها بالرهبانية، وهي مطابقة للفطرة الإنسانية ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إلا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحديد: من الآية٢٧)، واستخدمها في الأمانة ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (المؤمنون:٨).

إذن الجانب النموذجي العلائقي في القرآن هو نموذج إنساني، لا يجعل التسامح بالمعنى السالب، إنما يجعل التسامح بالمعنى الموجب ضمن علاقة إنسانية متكافئة بين البشر. هذا تعقيب واستمرار، إضافة لما قاله أخي هاني فحص. الدكتور رضوان طرح قضية التسامح بما هو مدلول فكر الأنوار، ووجد أننا نحاول ان نقترب من هذا المفهوم، لتفادي بعض الإشكاليات، ربما فلسفية، ربما سياسية، ربما اجتماعية، ومعه حق. غير ان التسامح في القرآن، يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك.

رضوان السيد:

أنا قلت اني غير موافق على ذلك، على مفهوم التسامح، على المصطلح، أنا

أفضل مصطلح التعارف على مستوى الرؤية، وهو مصطلح قرآني، وعلى مستوى التعامل العملي أفضل مصطلح القسط.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

ما أريد ان أضيفه في هذا المجال بعد تصريح دكتور رضوان هو كالآتي: ان الله سبحانه وتعالى حين صنّف الآخرين من غير المسلمين قال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِم﴾ (البقرة: من الآية١١٣)، بمعنى ان الله يؤكد ان اليهود على شيء من الدين، لأنهم يتلون الكتاب، مهما كان التعريف، وان النصارى على شيء من دينهم، مهما كان التعريف، وان الذين يصفونهم بأنهم لا على شيء لا يعلمون ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِم﴾.

الناحية الأخرى لم يطلق الله سبحانه وتعالى كلمة شرك التي لا يغفرها لا على اليهود، ولا على النصارى، ولا على الصابئة، ولا على المجوس، وضعهم جميعاً في دائرة الإيمان، أما الشرك فهو المستثنى لأنه أطلق عليه كلمة وحيدة لم تتكرر في القرآن، وهي نجس ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ (التوبة: من الآية٢٨).

إذن النصارى قرآنياً على شيء، اليهود قرآنياً على شيء، المجوس على شيء، الصابئة على شيء، الملل الأخرى على شيء، ما عدا الشرك، وهذا ميزان قرآني، يمكن ان ندرج فيه ما أطلق عليه الأخ رضوان السيد التعارف، بمعنى التعارف مع الأنساق الحضارية، والأنساق الدينية، بحكم عالمية الإسلام، لأنه ليس بالدين الحصري الخاص بشعب معين، ما عدا المسؤولية آنفة الذكر الواردة في سورة الزخرف، فهي مخصصة للأمة الوسط ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف:٤٤)، ولم تكرر مسألة تُسألون تجاه أي قوم من الأقوام الآخرين باتجاه الأمة الوسط.

إذن حين نطرح قضية التعارف وهي المصطلح القرآني بديلاً عن التسامح، حتى

لا نقع في ما قال الأخ عبد الجبار الرفاعي في نقل المدلولات عن مجالها التداولي ونمطها الإدراكي الذي قامت عليه في فكر الأنوار الأوروبي.

هاني فحص:

القرآن الكريم الذي هو النص الإسلامي التأسيسي اعتمد وحدد إلى حد كبير الاختلافات، لكنه في نفس الوقت أدخلنا في فضاء البحث عن الاتفاق، عما نتفق فيه وعليه، وارتقى في مسألة الاختلاف مع المسيحيين واليهود إلى جامع معرفي، وهو «الكتابية». الكتابية التي تجمعنا لها تمثلاتها حتى في فقهنا، داخلة في نظامنا الفقهي، لإقامة العلاقة مع هذا المختلف على مقتضى الشرع. هذه من ضمن الرؤية القرآنية لمسألة الاختلاف، الذي يرى فيه ضرورة حياة وحيوية، فينافس التكوين الأحادي، لأن الأحادية موات، والتماثل موت، ويرقى القرآن بالاختلاف إلى مستوى اعتباره دليلاً على عظمة المدبر الخالق، وحسن التدبير والخلق.

ليس جيداً أن نبحث في المصطلح، ولكن البحث الأفضل في كيفية تمثلنا بمنهجية التعامل الإسلامي مع الآخر، المسلم أو غير المسلم، وأنا استبق هنا كلامي لامتداح وإعجاب شديد للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمة الله عليه، على جرأته بأن يثبت في رسالته العملية فتوى بطهارة حتى الغلاة والنواصب، بمعنى أنه في النهاية يقول بعدم كفرهم، وهذا فسح كبير، هذا رفع وصاية على ما يمكن ان يعتبر، حتى لو اختلفت معه، مصدر حيوية في الفكر الإسلامي، وفي حياتنا الإسلامية.

سؤالي: هل منظومتنا العقائدية والفقهية مسؤولة عن سلوكنا بعلاقتنا بالآخر؟ وهل وحدها تصلح لأن تفسر الاختلاف، وأن تضع فعلاً نمط العلائق فيما بيننا، ان ترسم نمط العلائق فيما بيننا؟ رأيي سلبي، انها لا تصلح. إذن من أين نأتي معرفياً إلى هذا الواقع، إلى هذا المشهد المتكرر. أنا في رأيي لابد من أنسنته، الأنسنة تقتضي ان نعتمد القراءة الأنثروبولوجية، وشرطها ان تعرف الآخر وتتفهمه، وعندما تتفهمه يصبح شرطاً لذاتك، وأنت تؤهل نفسك على هذا الأساس، لأن تصبح شرطاً له، وعياً، ومعرفة، ووجوداً. من هنا قد نكون في المستقبل مطالبين بأن نبدّل في فهمنا لأحداث

تاريخية كبرى. ان من لا ينسى لا يمكن ان يمشي، لأنه يبقى دائماً يلتفت إلى الوراء، فيكون مجهولاً فيما وراءه. أنا من دعاة نسيان الحروب الصليبية، لأن الظروف التي قامت بها تبدلت، حتى ظروف الاستعمار تبدلت، مثلاً فرنسا الآن ليست فرنسا الأمس، وهكذا ما سواها.

وفي نفس الوقت إذا ظل الجهاد هو ماضي لأشواقنا في الانتشار، وفي نشر الإسلام، فأنا بتقديري إننا سنبقى مشغولين بالحساب والتدقيق في الفروق عن الآخرين، وفي إضافة فروق جديدة إلى هذه الفروق، حتى تبعد الشقة، ويسيطر العنف المباشر وغير المباشر، وبشكل دوري، على علاقاتنا بالآخرين، وهذا يمكن ان يكون مقبولاً، ويمكن ان يكون طبيعياً، لأنه لا نستطيع مهما بلغت إنسانيتنا ان نمنع حدوث الحروب، والحروب أيضاً بالرغم أنها ان نقمع في واقعها، إلا إنها تحمل نعماً معينة تاريخياً، هي قاطرات حضارية، هذا ما قرأه مثلاً غارودي في الحرب اليونانية الإيرانية.

إذن يمكن ان أقبل على مضض أو بقناعة، ولكن كيف نحصن وضعنا الداخلي الإسلامي من مغبة انحراف الاختلاف إلى مستوى التناقضي التناحري الإلغائي، الذي كل طرف فيه يريد ان يلغي الآخر، وهذا الطرف مرشح دائماً على مقتضى الاختلاف ورفعه إلى مستوى التناقض إلى ان يصبح أطرافاً متصارعة أيضاً. كيف نضمن ان لا ينعكس نمط علاقاتنا بالآخر، وفهمنا له، الآخر غير المسلم، سلبياً على علاقاتنا الداخلية؟

رضوان السيد:

ان هناك عملية مزدوجة ينبغي القيام بها، عملية نقدية من جهة للأطروحات السائدة لدينا قديماً وحديثاً، وعملية تجديدية من جهة أخرى، تتضمن إعادة قراءة القرآن، وقراءة الخبرة الإسلامية والإنسانية المعاصرة. القراءة النقدية لا ينبغي ان تقع بالتبجيل وامتداح الذات، ان نقول والله كان الماضي عظيماً، ولكننا نحن المسلمين تخلفنا عنه، لا، قراءة نقدية تتضمن منظومة أهل الذمة، ومنظومة الرؤية الإسلامية

التقليدية للآخر، مع انها أفضل من الرؤية الإسلامية المعاصرة. ومن جهة أخرى تأكيد شديد على الرؤية الإسلامية المعاصرة بالنقد، ليس من أجل إدانتها، بل من أجل بيان أسباب هذا الانكماش الشديد عن الآخر، وهذه الأصولية التأصيلية التي تدعي عودة إلى القرآن والسنة، لماذا كان ذلك؟ قبل أيام لفت انتباهي أمر، سمعت سلفياً يتحدث في الإذاعة عن مفهوم الولاء والبراء، لفت انتباهي ان هناك ثلاث فرق إسلامية معاصرة تقول بالولاء والبراء، لا يزال مفهوم الولاء والبراء عندهم، وهو أشد أنواع مفارقة القرآن، وحتى الخبرة الإسلامية الوسيطة.

هذه المقولات ينبغي ان تنقد، حتى في تأسيساتها على القرآن، وفي تأسيساتها على السنة، وعلى سلوك الراشدين، وخبرة المسلمين، والدولة الإسلامية الوسيطة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هذه الآفاق التي تحدث عنها سماحة السيد هاني فحص، فيما يتعلق بالتفكير الإنساني الجديد، والإسلامي الجديد، نحن جزء من هذه البشرية، وإذا كان الإسلام يملك مشروعاً عالمياً، كيف يمكن ان نرى الآخر بهذا المنظار، ثم ندعوه ليس لاعتناق الإسلام، وإنما ندعوه لعيش مشترك ولحياة مشتركة، والمشاركة في العالم الذي أثر فيَّ تأثيراً شديداً، وفعلاً أوصلني إلى نتيجة ما عاد سهلاً السكوت عنها.

اعتقد انه ليس هناك استجابة إسلامية كافية لذلك، على أننا لا نستطيع ان ننكر ان لنا مع العالم، مع هذا النظام الدولي فعلاً خبرة سلبية، أنا أحاول ان أفهم السلفي المعاصر لماذا صار جهادياً، وأعرف ان جزءً من ذلك يعود طبعاً إلى الانغلاق، وإلى الجهل، وإلى التعصب، ولكن لا تستطيع ان تتأمل هؤلاء الإنجيليين الجدد، أو التبشيريين الجدد، ولا تستطيع تأمل سياسات النظام الدولي بشكل عام، منذ فترة الاستعمار ثم الاستقلال، ربما هناك عقلية جديدة، ولكن حتى في مراحل استقلالنا، يعني بعد ان زالت إيديولوجيا الاستعمار، لم يتغير سلوكهم جذرياً تجاهنا، على مستوى الدول، وعلى مستوى الثقافة السائدة. هذه التوجهات الإنسانية الجديدة في العقدين الأخيرين جديدة فعلاً عندهم، وينبغي ان تحصل استجابة لها.

ان الإحيائية الإسلامية المتشددة، وما يسمى الجهادية السلفية وتكفير العالم، إلى

آخره، هذه لها بالإضافة إلى الخبرة السلبية للنظام الدولي، لها أسبابها المحلية والداخلية، في العلاقات بين المسلمين، هناك إسلام جديد عمره أربعين أو خمسين سنة، نواب صفوي، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، أكثر الذين دعوا الى تكفيرهم وقتلهم من المسلمين. يعني هناك آخر إسلامي في الفكر الإسلامي الإحيائي الأصولي المعاصر، فإذا انتشرت ـ وهي منتشرة الآن ـ ثقافة التكفير فيما بيننا، بناءً على الرؤية الإحيائية الإسلامية الجديدة التي تقول: ان المسلمين تركوا الإسلام، أي غفلوا عنه، وان الدول الإسلامية تستند الى النظام السياسي الكافر، والمجتمع غافل، يريدون إعادة الإسلام إلى المجتمع عن طريق فرضه بالدولة، بالسلطة السياسية التي يسيطرون عليها، وبعد ذلك يواجهون العالم الذي يتآمر على الإسلام من وجهة نظرهم. هذه الرؤية لا يمكن إعادتها فقط إلى الخبرة السلبية مع النظام الدولي، ينبغي بحثها نقدياً، لماذا ظهر هذا الإسلام الإحيائي، وهو منتشر بين عامة المسلمين وخاصتهم؟ إذا قلنا ان الخاصة حساسة، وتقرأ ما يراه الغربيون، وتفهم ما يفعله الغربيون، فلماذا هذه العامة الإسلامية شديدة التشدد تجاه اي مسلم آخر، ليس بتأثير فقيه معين، أو أصولي معين، وانما بتأثير الخطاب الاحيائي، لماذا هذا الانكماش، وهذا الخوف من الآخر، وهذه الكراهية له؟ كل هذا ينبغي قراءته قراءة نقية.

هاني فحص:

أضيف بعض الملاحظات، ما معنى الحكم الشرعي بجواز ان يتزوج المسلم من المسيحية، مع بقاءها على دينها، علماً بأن الخؤولة لها مدخلية في تكوين الأولاد أكثر من العمومة «كادت المرأة ان تلد أخاها» «كاد الخال ان يكون أحد الضجيعين» «ان العرق لدساس» وما معنى النظام الفقهي أيضاً، أشهد ان لا إله إلا الله وأشهد ان محمد رسول الله تعصم. إذن ما نعيه من الفوارق ونتعامل معه هي من إنتاج التاريخ وليس من إنتاج الرؤية الإسلامية.

هذه مسألة، والمسألة الثانية، هناك بعد الحرب العالمية الأولى وسقوط الدولة العثمانية، على سبيل المثال، النجف التي كانت مشغولة بحضورها في العالم

الإسلامي والعالم، أصبحت مشغولة في حالتها الشيعية مقابل الحالة السنية، وأكدت على هذه المسألة. ما قبلها ماذا كان، كان مجموعة التباسات، محمد عبده التبس، والالتباس جميل، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ما زالا ملتبسين، وجماعة الحركة الدستورية بين استنبول والنجف وطهران خلقوا حالة ضخمة من الالتباس، وجميلة، وصلت إلى حد ان مرجعاً للشيعة وأستاذ في الحوزة العلمية، يوجه رسالة ولاء لمحمد رشاد على أساس الدستور. تاريخياً السيد المرتضى بدأ بالاعتزال، والسيد الرضي اقترن بصديق هو أبو إسحاق الصابي. أريد ان أنوّه بالأزهر وبدوره، أنا اكتشفت، على الأقل خمسين في المئة من مشايخ الأزهر لم يعرف لهم مذهب معين. أكثر من ذلك أفتى الشيخ محمود شلتوت بجواز التعبد بأي مذهب وانه مبرئ للذمة، علماً بأنه الآن في حالة الصحوة الإسلامية، نعيش حالة ان الانتقال من مذهب إلى مذهب يحتفى به، وكأنه انتقال من الشرك إلى الإيمان، وبعض الأحزاب الإسلامية تشترط الخروج من التشيع، تشترط على الشيعي ان لا يبقى شيعياً، أو بالعكس.

وهذا يعني ان حركة الاقتراب، حركة التعارف أنجزها العلماء باعتبارهم أمناء على الإيمان، وعلى سلامة الاجتماع. حزب الدعوة الإسلامية في العراق تأسس على المشترك الإسلامي، إلى حد ان البعض مأخذهم على السيد محمد باقر الصدر انه تسنن. ولا أدري كيف يمكن ان نحول مليار سني إلى شيعي؟ أو ربع مليار شيعي إلى سني؟ هذا يحتاج إلى عنف طويل وعشوائي، هذا يُبطل الشرع، ويبطل العقيدة في النهاية.

الإسلام السلفي الأصولي هو الذي يعيد إنتاج العصبيات أو العصاب، لأنه إلغائي، وهو قائم أساساً على الاختزال، وعلى احتكار الحقيقة، وطرد الآخر من فضاء الحقيقة. يجب ان يكون هناك ورشة علمية معرفية بدون أوهام، لتعيد إنتاج حركية الاختلاف في اتجاه التعارف والتثاقف، وإذا حققنا هذا الشرط الداخلي نستطيع ان نحققه بالنسبة للآخرين، ويسود السلام بيننا، يسود الحوار حتى لو ارتفع لحظات إلى مستوى السجال، فإنه يمكن ان يكون تعزيزاً لإنسانيتنا ولمعرفتنا لديننا.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

أشار الدكتور رضوان السيد إلى قضية الإحياء الجهادي السلفي، الظاهرة التي يمقتها، ولا أدري ان كان قد حملها هؤلاء الإحيائيين فقط. وكذلك انتبذ منهم أخي هاني فحص مكاناً قصيا. هؤلاء ضحايا الفهم الديني السائد، الفهم الإيديولوجي للدين، الفهم المركب على التراث. أريد ان آتي بشهادة في هذا الموضوع، حين تم اعتقال الشباب في مصر، من جماعة الكلية الفنية وغيرها، ووضعوا في سجن ليمان طرة، ذهب إليهم مجموعة من علماء الأزهر، وكان النقاش كالآتي: هل مصر تنهج نهجاً إسلامياً، والحكومة صادقة في تطبيق النهج الإسلامي؟ قالوا لهم: نحن ندرس كيفية تطبيق الإسلام، والأمر لابد له من عدة، لو ناقشوهم حول قضية الإسلام نفسها، وقالوا لهم: هذا العصر غير العصر الذي أنتجت فيه الفتاوى التي تركنون إليها. والمسألة تحتاج إلى علم ودراية، وفقه وتأمل. الأساسيات التي تبني عليها الحركات الإحيائية الأصولية السلفية المتعصبة، هي من صميم الفهم التراثي الإيديولوجي للإسلام، فهم يأخذون هذه الشرعية الإيديولوجية، حتى بن لادن، وكل الاصوليين السلفيين يأخذون الشرعية الإيديولوجية من التراث بشكل حرفي.

محمد أركون في بعض أبحاثه قرأ قراءة علمية تاريخية آيات السيف، الإشكالية تكمن في انه حتى الآن لا يوجد منهج معرفي للتعامل، لا مع النص، ولا مع التراث، ولا مع التاريخ، وهو الأمر الذي يطالب به الأخ رضوان السيد الآن. ولكن المداخل المعرفية المنهجية لتحقيق هذه المطالبة غير متوافرة حتى الآن. حين نأتي لقضية آيات السيف، وهي واضحة جداً في القرآن، قضية الجهاد موجودة في النصوص، أخذت كما هي ضمن الشرعية الإيديولوجية. الدراسة القرآنية التي يطالب بها رضوان، ويطالب بها أركون في نفس المستوى، بغض النظر عن الاختلاف بين أركون ورضوان ومنهجهم. نجد ان آيات السيف ارتبطت بخصائص الحقبة النبوية في القرآن، ولم يكن هناك أي استمرارية لها في النص القرآني إلا في حملتين، الحملتين المتجهتين إلى الشام، حملة زيد، وحملة أسامة، والتي جهزها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، واحدة أوفدها في العام الهجري الثامن، والثانية أراد ان يوفدها

قبل وفاته والتحاقه بالملأ الأعلى في العام الهجري الحادي عشر، فأوفدها أبو بكر. شرعة السيف ارتبطت بخصائص الرسول نفسه، وبتدخل إلهي، التدخل الإلهي كان واضحاً في بدر، التدخل الإلهي كان واضحاً في كل المعارك الإسلامية الأساسية، في الحملات الداخلية ﴿إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ الله﴾ (التوبة: من الآية ٤٠) وأشارت إلى ان يساندوا بريح، ويساندوا بملائكة، الجهاد من خصائص الحقبة النبوية الشريفة بنصوص قرآنية عديدة، ولا معنى للجهاد خارج الحقبة النبوية الشريفة، لا معنى للجهاد إلا في منطقتين:

١- منطقة الأرض المحرمة، حيث المشركون نجس لا يقربوا المسجد بعد عامهم هذا.

٢- والحالة الثانية الامتداد المقدس، والامتداد المقدس جسده الرسول في حملتين.

ما بعد الرسول ليس جهاداً، هو نوع من التوسع، الذي حدث ما بعد الرسول هي مرحلة توسع وتدافع مع الشعوب الذمية الأخرى ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الجمعة:٣)، لذلك فإن الخروج عن النص القرآني وعدم دراسته هو الذي أدى إلى إشكالية في مدارين، مدار الحركة الأصولية التي استلهمت التراث الإيديولوجي، والذي تلقته كما هو، والمدار الآخر هو مدار المجددين الذين يريدون التجديد بعقولهم وإبداعهم، دون الارتباط بالنص القرآني المطلق، وإعادة البحث فيه، فما حدث في الدولة الأموية، وما حدث في الدولة العباسية لا علاقة له بالجهاد من قريب أو بعيد، هو توسع ودفاع عن الذات.

فلذلك يجب ان يدرس هذا الموضوع ضمن هذا المنهج، اما ان نحمل الحركات الأصولية فقط مسؤولية الاجتهاد السطحي السلفي الإحيائي، الذي ذكره الدكتور رضوان، دون ان ننتقد الإيديولوجية التراثية نفسها، وظروف تاريخانية إنتاجها، ونعيد تقييمه، نكون قد ظلمنا هؤلاء الشباب. هؤلاء الشباب يستشهدون، يقومون بكل الأعمال من منطلق طُهر قلبي، اما العقل فمغلق كالحجر، لأن الإيديولوجية الدينية التراثية هي التي أغلقت عقولهم، والعلماء الذين ذكرهم الأخ

هاني فحص، وأشاد ببعضهم، انهم هؤلاء أقرب إلى التعارف والجوانب العلائقية الإنسانية، هم أيضاً جزءً من هذه المشكلة، لأنهم لم يعالجوها معرفياً، اكتفوا بعلاجها تراثياً، فأدخلوا كلمة الوسطية والتساهل، وهذه العبارات المنمقة الجميلة جداً، للهروب من أصول مكرسة في الإيديولوجية التراثية الإسلامية، لم يستطيعوا نقضها معرفياً، نعم علماء مصر سنة ١٨٥٧م كل علماء الأزهر وقعوا على اللائحة الدستورية المتقدمة، التي فيها فصل بين السلطات الثلاث، وفيها نوع من الليبرالية. ولكن بموجب ماذا وقعوها، لو حاكمناهم الآن على ما وقعوا عليه، لا يستطيعون الدفاع عنه معرفياً، ولكنهم كما يقال مشوا مع التساهل، مع الانفتاحية الموجودة. نحن لا نريد تساهل، لا نريد تسامح، لا نريد هذه العبارات كغطاء لنا، نريد منهج معرفي يضع النقاط على الحروف، هذا المنهج المعرفي حين يؤدي بنا إلى ان شرعة السيف قد انتهت في الأمة الوسط، بالقبلة التي حولت، بالنصرة الإلهية للرسول، ولا يمكن الخروج بمنطق الجهاد خارج المقومات التي ارتبطت بخصائص العقل، حين نقولها واضحة وصريحة ومؤكدة بالنص القرآني، فلنا موقف آخر تجاه الحركة الأصولية واتجاه العلماء، حتى لا يكون التسامح مجرد قضية لفظية. عشرة آلاف إمام مسجد في المملكة السعودية أقيلوا دفعة واحدة، ربما يأتيني من يقول ان هؤلاء الوهابيين عندهم الإحيائية على النهج الوهابي، إلى آخره، ولكن من يقف وراء العشرة آلاف في المسجد؟ يقف بن باز، وأفكار سفر الحوالي، والدعوة الإصلاحية التي طرحت في مذكرة ١٩٩٣ لا تتجاوز ما يطرحه الأصوليون بما فيهم ابن لادن، أرادوا وضع كل وزارات الدولة وحتى السفارات تحت رقابة رجال الدين. إذن نحن لا نتعامل مع حركة أصولية، بمعزل عن العلماء أنفسهم، سواء كان علماء مصر، سواء كان نهج الأزهر الذي حاولت ان تأتي فيه يا أستاذ هاني فحص بموقف محمود شلتوت، وهناك محمد أبو زهرة، وهناك محمود أبو رية، وهناك طائفة من العلماء الإجلاء، لكنهم ليسوا بالقاعدة في النهج السائد.

إذن العملية المطلوبة هي عملية إعادة تقييم معرفي لأدوات معرفية جديدة، يستخدم فيها تفكيك التراث مثل ما ذكرت.

القضية ليست بسيطة، العلماء مدانون، كما ان الحركات الإحيائية السلفية الجهادية مدانة، والقضية تتطلب جهداً معرفياً ضخماً جداً، وليس مجرد كلمات، مثل الوسطية، لا يوجد منهج ووسطية في آن واحد، المنهج منهج صارم، محدد بدلالاته المصطلحية، الوسطية روجناها من أجل ان نتستر، وأصبحت الآن شعاراً لكل المنتديات الدينية.

○ لا سلم بين الشعوب من دون سلم بين الأديان، وان الألغام الأساسية لكل المشكلات الموجودة، تعود أساساً إلى التراث، يعني إلى ما تكوّن تاريخياً في التجربة الإسلامية. عندما نعود إلى الفقه بمختلف تجلياته عند المذاهب، نجد فتاوى تنتج الكثير من المواقف العصبوية، التي تقود إلى احتراب داخلي بين المسلمين، وان الحروب الأهلية التي وقعت في الاجتماع الإسلامي، هذه الحروب صدرت فيها فتاوى معروفة، فضلاً عن ان هذا الفقه يختزن مواقف سلبية من الآخر. لقد استشهد السيد هاني فحص بفتوى للسيد الشهيد محمد باقر الصدر تقول بطهارة الغلاة وطهارة النواصب، لكن نجد الكثير من الفقهاء لا يقولون بطهارة أهل الكتاب، فضلاً عن طهارة غير أهل الكتاب من بقية البشر. وربما لا يوجد دليل يمكن الاستناد إليه ينجّس إنساناً، لأن الإنسان من حيث هو إنسان مكرم بنص القرآن، ولذلك نجد بعض الفقهاء المعاصرين يقولون بطهارة مطلق الإنسان، لأن القول بنجاسة إنسان مخلوق لله، نص القرآن على كرامته يعني تجريده من هويته الإنسانية المقترنة بالتكريم الإلهي. كما ينبغي بحث الجذر الكلامي لبعض الفتاوى، فإن فكرة الخلاص، والمفهوم الانحصاري للنجاة، وغير ذلك، هي المنبع لمثل هذه الفتاوى والمفاهيم التي تقوّض التعايش والانسجام. من هنا لابد من إعادة بناء علم الكلام بنحو يجنبنا إنتاج فتاوى من هذا اللون. نحن بحاجة إلى إعادة إنتاج اللاهوت بالشكل الذي ينتج لنا صورة للإله، هذا الإله لا يشيع الحروب، ولا يريد النزاعات الدموية في الاجتماع البشري، وإنما هو إله رحيم، إله تكون طبيعة العلاقة بينه وبين الناس علاقة محبة ورحمة.

هاني فحص:

□ انا أوافق على هذا الكلام، وفي رأيي ان الذي يصل بالاختلاف الطبيعي إلى التناقض الذي ذكرته سابقاً يبدأ من السياسي،إذا كان هناك انقسام سياسي، ولكن الانقسام السياسي حتى يسوّغ نفسه، لابد له ان يبحث عن غطائه الإيديولوجي، فيبرز الفوارق، ثم ينتج من الفوارق الأصلية الطبيعية فوارق فرعية، حتى يصبح الدين دينين، والمذهب مذهبين. إذن هناك تطوير للاهوت على مقتضى السياسي، بينما نحن نحتاج إلى تطوير اللاهوت بآليات اللاهوت، بحرية اللاهوت، وغائية اللاهوت، بصرف النظر عن الناتج العملي، يعني بمعنى ان تكون الآلية معرفية، بصرف النظر عن النتائج التي تصل إليها. عندنا مشكلة لها بعد أخلاقي، الحروب والدماء التي تسيل في العالم الآن وقبل الآن، كان ثمانون في المئة منها أسبابها دينية، هي حروب دينية، هذا يهددنا بخطر ان يبحث الناس عن أمانهم واستقرارهم وحياتهم وحيويتهم خارج الدين، نحن العلاقات السائدة بيننا كمتدينين سيئة، العلاقات بين الملاحدة أكثر إنسانية من العلاقات فيما بيننا، وعلاقاتنا مع الملاحدة بعض الأحيان تكون أكثر روحانية من علاقاتنا فيما بيننا.

أستاذ محمد أبو القاسم مارس علينا نوعاً من الإرهاب في مسألتين:

أولا: العلماء الذين ذكرتهم بالخير انهم استثناء. نعم هذا ليس عيباً، ونحن الآن في المشهد الإسلامي العام، أنا وأنت ورضوان وعبد الجبار أيضاً استثناء، هل هذا يعني ان نكف، أنا في رأيي ان المستقبل للاعتدال والوسطية، لا بمعنى التلفيق بين باطلين، بل بمعنى الحق والعدل، هذا التيار الاعتدالي الوسطي يجب ان ينتهي من كونه تيار مصالحة إلى ان يكون تياراً قوياً.

ثانياً: الإرهاب بالمعرفية، هناك نظام معرفي يستند إليه ويصدر عنه كل علمائنا في التاريخ، وافقنا أم لم نوافق، هذا النظام المعرفي ليست فقط تاريخانية، وليست فقط قراءة للتراث. هناك منهجية معرفية متحركة، ومنفتحة على الآخر، وما معنى ان ننشغل نحن الآن بالتحديد، يعني بالانفتاح على الحقول المعرفية الأخرى. هذه حركية معرفية منتجة، دون ان نخترع لها نظريات نتمسك بها في لحظة من اللحظات

ثم يبطلها الزمن، يبطلها بتقدم الفكر، هل ضروري ان نكون بنيويين في لحظة ما حتى نكون معرفيين؟ هل من الضروري ان نكون تفكيكيين؟ لا، المناهج مفتوحة على بعضها البعض، وإلا تصبح المعرفة إيديولوجيا، وعندئذ تصيبنا منها سلبياتها، فنرى الواقع كما نريد ونحب، ولا نراه كما هو.

ان الذي حصل في العهد النبوي هو تحرير، واسمحوا لي بالافتراض، ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لو خرج ووجدنا قد وصلنا إلى إفريقيا، وفعلنا ما فعلنا، لتعجب، ورفع يده احتجاجاً، ولو أستشرت أنا الآن، لو كنت مستشاراً بفتح إفريقيا لما قبلت.

أنا عندما أتكلم عن الشيعة، معنى الفقه الشيعي انه محكوم بلحظة إيديولوجية معينة، بمكان إيديولوجي معين، أتكلم عن حيوية إسلامية، داخل الإسلام وليس خارجه. بالنسبة إلى الفتح، والغزو، والجهاد، والتبشير... الخ. ففقهاء الشيعة يفتون بعدم وجوب الجهاد الابتدائي، ويشترطون له حضور الإمام، الإمام المنصوب العادل...الخ. فهذا تعطيل غير مباشر.

في نفس الوقت هناك مناخ سني معاصر يقف ملياً عند المستجدات المعرفية، والحياتية، والإنسانية، وعلاقة الشعوب فيما بينها، وتبادل المعرفة، وعملياً موقفه قريب من هذا، متصل به، في مكان منهجي معين، يتصل فيه المختلفون، إذا كانت غاياته غايات إنسانية، والروحية تحكمهم معاً. وأما المستفيد، وهم الأصوليون الذين يفهمون ويفسرون إنتاج العلماء المحايد أو الهادئ، تفسيرات عصبوية، فينبغي اختراق العصبيات، وينبغي السعي إلى توسيع المشترك بين الناس جميعاً، فهذا ليس عيباً في العلماء، حتى الأفغاني على قراءة البرت حوراني تحول إلى ثلاثة محاور، أو ثلاثة تيارات، هذا معناه ان النص الواسع، الرؤية الواسعة الجامعة يمكن لأحد ان يفككها إلى رؤى مختلفة، العيب ليس فينا، العيب فيما نفككه.

رضوان السيد:

أريد العودة إلى المصطلح، وأريد العودة إلى التقليد الإسلامي. المذاهب

الإسلامية كلها، ما عدا المذهب الشافعي، ان هذه المذاهب لم انهها أنا، أنهاها الأصوليون، والأصوليون لا يعودون إليها، هم يعودون إلى النص، وهم ضد المذهبية، الأصوليون جماعة اجتهاد، ويقولون نعود للقرآن والسنة فقط. ولكن هذه المذاهب التقليدية طبعاً مسؤولة عن إنشاء مقولة ومنظومة دار الحرب ودار السلم. ولكنك تعرف ان الإمام جعفر الصادق والإمام أبو حنيفة والإمام أحمد بن حنبل والإمام سفيان الثوري والإمام أبو ثور كلهم يقولون ان الجهاد دفاعي، وعودة الأصوليين إليهم، والوهابية إليهم، والسلفيين إليهم، عودة رمزية فيما يوافقهم، وعندي دليل واضح على ذلك، ابن تيمية الذي هو نبي الأصولية، كتب رسالة يعرض فيها المذاهب في معنى الجهاد، يقول: ان أبا حنيفة يقول ان الجهاد علته العدوان أو خوفه، استناداً إلى قوله تعالى: كذا وكذا. والإمام جعفر الصادق يرى ان علة الجهاد العدوان أو خوفه، والإمام أحمد يقول علة الجهاد العدوان أو خوفه، وسفيان الثوري كذلك، وزيد بن علي رأيه هكذا، ما عدا الإمام الشافعي، الذي يقول: ان الجهاد علته الكفر، فيجوز مجاهدة الكفار وابتداؤهم بالقتال. أبو حنيفة لا يجيز ابتداء الكفار بالقتال، ان لم نخف عدوانهم، ان لم يشنوا عدواناً علينا، أو نخاف هذا العدوان، فالتقليدية التي أرى انها انتهت، ولا أدعو للعودة إليها، لا تعود إليها الأصولية إلا احتجاجاً بها، ولا تستند إلى مقولاتها، إلا بشكل رمزي، وما يوافقها فقط، عندها صورة مكتملة عن الإسلام، وترى إذا كان واحد من هؤلاء القدامى يوافقها تستشهد به، لذلك هم كثيرو الاستشهاد بالإمام الشافعي فقط في مسألة الجهاد، لأنه هو الذي يقول: ان الجهاد جائز ابتداءً. وعندي دليل على ذلك، كما قلت: ابن تيمية كتب رسالة يستعرض فيها هذه الآراء الفقهية، وهو حنبلي، في النهاية تعرف ماذا حدث لهذه الرسالة، أثناء جمع فتاوى بن تيمية لم يطبعوها، أسقطوها، وقالوا: إنها زائفة. ابن تيمية الذي هو في منزلة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبة لهم، نفوا عنه هذه، ولو أصر ابن تيمية لقالوا: كفرنا بك. معنى ذلك ان عودتهم رمزية، وليست اتباعية كما يقولون. عندهم منهج محدد، وعندهم صورة محددة. هذا إسلام جديد، حتى لو قالوا عند كل كلام يقولونه: قال الله تعالى، وقال رسوله، وقال الشافعي، حتى

عندما يستشهدون بالشافعي، يستشهدون به على سبيل الرمز لدعم أطروحتهم في أذهان عامة الناس، وفي أذهان الذين لا يعرفون، وإلا عندهم صورة مكتملة جديدة عن الإسلام. من يقول ان الشريعة قانون، هم حولوا الشريعة إلى قانون، وأنا أخاف من مسألة وحيدة أنا أرى ان الأستاذ عبد الجبار يميل كثيراً، بسبب الطابع الفكري القانوني الذي اتخذته النقاشات، إلى ان يهرب من الفقه، ومن هذه الأحكام الفرعية، إلى اللاهوت، إلى علم الكلام، بالمعنى الجديد طبعاً لعلم الكلام، وليس بالمعنى العقائدي القديم. الرؤية الإسلامية المعاصرة الأصولية هي رؤية لاهوتية، ولكن لأن هذه الرؤية اللاهوتية عقائدية، تحول الفقه عندهم إلى عقيدة، رفعوا الفروع إلى الأصول، لأنهم بدءوا من الأصول، إيمان وكفر عندهم فقط، ولذلك الجهاد صار عندهم كنموذج، ورفعوه إلى مرتبة العقيدة، ولذلك تصبح هذه الأحكام الفرعية التابعة لدار الإسلام ولدار الحرب مشروعة بالنسبة لهم، ما دامت صارت بمثابة القانون، أو بمثابة اللاهوت، أو بمثابة العقيدة. اللاهوت مشترك بيننا نحن الإصلاحيين، أو الذين نعتبر أنفسنا كذلك بيننا وبينهم، طبعاً الإيمان بالله عز وجل، والإيمان بالرسالات... الخ، كل هذه المبادئ الأساسية طبعاً هي جزء من أركان الإسلام، وجزء من هذا اللاهوت، نحن نستخدمها ونفهمها بطريقة، وهم يفهمونها بطريقة أخرى. أنا كنت أعتمد على الفقه، بسبب شيوع الاختلاف فيه، وانه مشروع، وانه مساحة مشتركة، ولكن لسوء الحظ حرمنا الأصوليون، بسيطرتهم في الإسلام المعاصر، وبسيطرتهم على الجمهور، حرمنا حتى من فلسفة الخلاف الفقهي، وانه يمكن ان نختلف في الفروع، ونظل كلنا مسلمين، وجماعة واحدة. فأنا أخشى أننا لا نستطيع ان نعمل من اللاهوت الإسلامي أو علم الكلام مساحة مشتركة، لأنهم فعلاً في اللاهوت مسيطرين، ولكن لاهوتهم جديد، رغم استناده رمزياً إلى القديم. ما أريد ان أذكره يا أستاذ أبو القاسم ان كلامك صحيح من جهة واحدة ومهمة، ليس عندنا منهج. ان زوال الإصلاح الإسلامي وانهياره ليست قوة أصولية وحسب، بل ان الإصلاح الإسلامي ما استطاع إنتاج منهج جديد لقراءة النصوص، ولقراءة التاريخ.

هاني فحص:

ونحن لن نرفع هذه القراءة إلى مستوى التجريد، بمعنى تعريف المنهج، المنهج موجود، ولكننا لم نرفعه، لم نكتشف محدداته.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

أنت تريد ان تجدد في إطار لاهوت قائم، ودكتور رضوان ساعدك ببعض النماذج التي اتخذت رمزية، أريد ان أقول لك الآتي يا أستاذ هاني فحص: اللاهوت الذي نفهمه من كلمة لاهوت هو إيديولوجية تراثية ذات إنتاج له تاريخانيته، وأصر على هذا التعبير. المنهج الذي نعتمده الآن هو منهج نقدي للاهوت. هذا المنهج النقدي يحدث ما يسمى قطيعة معرفية معه، وإعادة قراءته بمنطق نقدي. القرآن نفسه حين طرح كلمة «صدّق»، طرح في مقابلها كلمة «هيمن» ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً﴾ (المائدة: من الآية٤٨). الهيمنة هي إعادة القراءة للتراث السابق، إعادة القراءة لما كتب في الإنجيل، لما كتب في التوراة. إذن نستطيع ان نقول ان عملية الهيمنة تحتاج إلى أدوات معرفية. أنت تريد ان تصلح من خلال لاهوت قائم.

هاني فحص:

أنا اكتشف منهجية هذا اللاهوت القائم من خلال اللاهوت نفسه، قراءة في داخله، لا من خارجه.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

المنهج تكتشفه بأدوات علمية. أريد ان أوضح نقطة خطيرة أنت ذكرتها ومررت عليها، أولاً المعرفية لا تنتج عن إيديولوجيا، لسبب بسيط، لأن المعرفة «الابستمولوجيا» مفتوحة، الابستمولوجية والمذهبية أو الإيديولوجية بينهما تناقض، الابستمولوجية تعتمد على النزعة المفتوحة، لذلك ابستمولوجيا حلقة فينا عام ١٩٣٣ حين أخذت بنسبية أنشتاين، وأخذت بنظريات برتراندرسل في الرياضيات، رفضت

الوضعية التي وضعها أوغست كونت في النهاية، فقالوا: ان الوضعية مذهب لا يمكن ان تطرح في إطار ابستمولوجي، لأن الابستمولوجيا مفتوحة، ومهمتها التفكيك. التفكيك قضية ضرورية، ليس ضرورة كيف أستخدم أركون، أو كيف استخدم دريدا، أو غيرهم التفكيك. ان التفكيك جزء من معرفية مفتوحة لا يمكن ان تمذهب، ولا يمكن ان تصبح إيديولوجيا. فهذا الحوار الذي فتنا فيه عبد الجبار هو حوار يحتاج إلى أيام متواصلة، ولكننا نختصره إلى جرعات. أنا أقرب إلى الدكتور رضوان فيما قال حول هذا الموضوع، لأن رضوان بعد ما تحدث عن بعض الإيجابيات الموجودة في التراث القديم، قال: ان الأصولية قد استلبت هذا التراث. ان الأصولية قد استلبت الجهاد. لأنهم استلبوا كل المداخل التأسيسية التي يريد ان يبني عليها عملية إصلاحية. إذن نحن أمام استلابين:

١ـ استلاب للاهوت الإسلامي السابق.

٢ـ استلاب للجانب السياسي المعاصر.

رضوان في آخر مداخلته ركز على ضرورة المنهج، وقال: ان لإشكاليات مرحلة عصر النهضة سواء كانت بتحديدات البرت حوراني أو غيره كانت مشكلتنا، أوافقه على ذلك، لا أريد ان أعقب أكثر من ذلك.

هاني فحص:

ان إشكاليتنا ليست بدعاً فينا، هذه إشكالية الحداثة بالتحديد. الذي يصر على ان تكون معاصرته موصولة بذاكرته وبأصوله، التحديث غير القاطع، الذي لا يقطع. لماذا إشكاليتنا في التحديث، في حداثتنا؟ لأننا نحرك سواكن، يمكن ان نصطدم بمسلمات، لأن عدتنا الأسئلة أكثر من الأجوبة، ولا أوافق على اننا نخبة منعزلة، نحن لا نبتدع السؤال، نحن نستورد السؤال من أهله ونعيد تصديره، هذه جدلية الأسئلة، بينما التقليد مرتاح، لأنه يستحضر الماضي، والماضي سهل، بينما المستقبل صعب ومحفوف بالإشكاليات. هذه هي المسألة ونحن نتجوهر فيها. الكلاسيك سهل، ذاكرته جاهزة، نصه جاهز. الناس المكونين على سياق معين، يعني يمكن ان ننتج

ظاهرة سياسية متقدمة، لكن الظاهرة الثقافية الموازية لها إنتاجها أصعب. نحن اخترنا الموقع الصعب، فيجوز ان نشكو من الصعوبات. أما المنهج، أنا أعود إلى قولي بأن الذين طرحوا الأسئلة، وحركوا السواكن في تاريخنا من العلماء والمثقفين لم يكونوا عراة من المنهج، لم يفتقروا إلى المنهجية. عندما نتكلم عن علم الكلام الجديد، لا يمكن ان نتكلم عن علم الكلام الجديد لو لم يكن في علم الكلام القديم مجال للسؤال عن الجديد، وإشارة إلى الجديد، وإحالة على الجديد، أنا في رأيي فيه جانب إيديولوجي ولكنه غير مهيمن وغير مانع من التحديث.

مفهوم التسامح

د. علي رضا بهشتي وآخرون

نـدوة تناولـت مفهوم التسامح ومجالاته والسياقات التاريخية والثقافية لولادة هذا المفهوم وتبلوره ، وقد شارك فيها مجموعة من الاساتذة في جامعة طهران ، وهم :

١ـ الدكتـور علي رضا بهشتي

٢ـ الدكتـور نصر الله بورجوادي

٣ـ الدكتور غلام عباس توسلي

٤ـ الدكتور احمد نقيب زاده

○ حيـنما نترجم مفردة من المفردات، قد نقع فـي مشكلة تحوير المفهوم، فتكتسب الترجمة معـنى جديـدا. «Tolerance» مـن مصطلحات السياسة الحديثة. وكان اول كتاب ظهر عن هـذا المفهـوم مـن تاليـف الفيلسـوف الانجليزي جون لوك، ولا جدال في انه كتاب سياسي. وعـندما نترجـم «Tolerance» الى التسـاهل والتسـامح، ولاسـيما الصـبر، ربما تزحزح المفهـوم مـن دائـرة السياسـة الى حـيز الاخلاق، واكتسب معنى اخلاقيا، وقد تنجم عن هذا التغـيير في المعـنى التباسـات غـير قليلة. علينا اولا التدبر في المقصود من التسامح، وما هو المـراد مـنه في الفكـر السياسـي الحديث. ربما كان الافضل تسليط الضوء بداية على المعنى الاصـطلاحي لكـلمة «Tolerance»، لـنرى بعـد ذلـك حدود هذا المفهوم ومدياته، وطبيعة علاقته بتصوراتنا ومعتقداتنا.

نقيب زاده:

بالامكان مناقشة مفهوم التسامح من ثلاث زوايا: الزاوية الاولى فلسفية، وتعد حجر الزاوية لفكرة التعددية، وهي ذات صلة وطيدة بتصوراتنا للحقيقة، هل هي تصورات مطلقة أم نسبية؟ وهل يستطيع الآخرون ان يصلوا الى الحقيقة التي بلغناها من زاوية اخرى، أم انها عامة شاملة لكل الاماكن والازمان والمجتمعات. اذا حسمنا

موقفنا في هذا المضمار ربما نكون قد سلمنا لركائز التسامح فلسفيا.

الزاوية الاخرى زاوية علم الاجتماع، وهي تتعلق من ناحية بالسيطرة الاجتماعية ذات الطابع الدفاعي في اصلها. بكلام آخر، المجتمعات التقليدية تتوجس خيفة على وجودها، لذلك فهي ترفض أية تصرفات تتزاحم وتقاليدها الدارجة، أو تسيء بها الظن على اقل تقدير. وتتصل من ناحية ثانية بنمط من السلوك الاجتماعي يتقبل ثقافات الآخر. للتمثيل نذكر الفكرة السائدة عن الجذور اليونانية للديمقراطية، وان اليونانيين كانوا اصحاب تسامح. يبدو ان تسامح اليونانيين اقتصر على الجانب السياسي ولم يمتد الى المستوى الثقافي. لذلك كانوا يعدون كل من سواهم برابرة. بينما كان الايرانيون على الضد منهم تماما لا يتسامحون سياسيا، اما على الصعيد الثقافي فثمة العديد من الشواهد تدل انهم كانوا يتركون سكان البلدان التي يفتحونها احرارا في معتقداتهم وتقاليدهم.

الزاوية الثالثة هي الزاوية السياسية ذات الصلة بحالات استخدام المعرفة والحقيقة لاغراض سلطوية. وللمثال نشير الى السحرة في الأزمة الغابرة حيث كانوا يعدون في المجتمعات البدائية افرادا توصلوا الى الحقيقة بنحو من الانحاء، ولا يحق لغيرهم ان يناقشهم فيما توصلوا اليه أو يطلق افكارا ناقضة لتعاليمهم، وهذه ظاهرة يمكن رصدها لاحقا في فترة التسلط الكنسي القروسطي. والواقع ان الكنيسة استخدمت هذه الفئة الواصلة للحقيقة من اجل تكريس هيمنتها على الآخرين. لكن ثمة زاوية اخرى ينبغي الاطلال منها على اشكالية التسامح، انها زاوية الدين والدنيا. يستشف أن التسامح يصطبغ على المستوى الديني بطابع تكتيكي صرف، بمعنى ان الحقيقة مطلقة وشاملة لكل الظروف، وينبغي اكتشافها وليس ابداعها، ولا يحتل التسامح في هذا الميدان سوى مساحة ضيقة جدا. بكلمة ثانية؛ الحقيقة لها وجودها الموضوعي ولا معنى للعدول عنها أو تفسيرها وتأويلها بصور متباينة. بيد ان المستوى الدنيوي، وخصوصا حقل السياسة، هو مستوى التسامح، لأننا هناك نبدع الحقيقة عبر الحوار وتلاقح الافكار. فاذا فصلنا بين هذين الصعيدين، اتضح ان الصعيد السياسي برمته صعيد تسامح. وطبعا تختلف التفاسير والرؤى على الصعيد الديني ايضا.

فالتفاسير التي شهدتها القرون الماضية حول قضية معينة قد تنحسر لصالح غيرها في عصرنا الراهن. وبالتالي فالصعيد الديني هو الآخر قد يتسع لرؤى متساجلة، أما الحقيقة الدينية فلا يختلف المفكرون بشأنها.

الخلاصة هي ضرورة ايلاء اهتمام كبير للتسامح على الصعيد الدنيوي، لاسيما في المجال السياسي. إذ لو لم يتوفر التسامح هناك وصلت العديد من الامور الى طريق مغلق واختلطت بالمناحي الدينية. مثال ذلك الايديولوجيات المتشددة والمدارس الشبيهة بالاديان في القرن العشرين. وعلى حد تعبير ماكس فيبر: في الاديان العلمانية او الاديان الدنيوية، أي في الايديولوجيات التي ابتدعها البشر كالماركسية، يخضع التسامح لحوافز سياسية، فالذي يفكر خلافا لستالين يقمع لأن رأيه على الضد من الحقيقة. اعتقد ان تداخل هذين الحيزين على جانب عظيم من الخطورة، لأن تسريب المنحى الديني الى الدائرة السياسية، ينتج ضربا من الجزمية، وبهذا لن تؤول الأمور لسوى السلطوية الشمولية.

○ لنعد بعض الشيء الى الخلفية التاريخية للتسامح؟

بهشتي:

يقول احد الذين كتبوا عن التسامح ان ماضيه الفلسفي ربما عاد الى زمن افلاطون.

○ اكد افلاطون ان الفلسفة غير ممكنة بدون التسامح، فهو اذن الشرط اللازم للفلسفة.

بهشتي:

ذهب افلاطون الى ان بعض اشكال الفن يجب الغاؤها من برامج السلطة المثالية. وتاريخيا، ربما وجب ان نعود الى قصة الخلقة حينما ادت مخالفة آدم الى طرده من الجنة. ولكن، اذا اردنا معالجة المسألة سياسيا، فسترتبط بما بعد عصر النهضة

والاصلاح الديني والحروب العديدة التي نشبت في اوروبا بين شتى الفرق والمذاهب المسيحية واسفرت عن حمامات دماء مرعبة وخسائر فادحة. في هذه الحقبة، لاسيما بعد القرن السابع عشر، اثيرت قضية التسامح بشكل مركز. وحينما نشر جون لوك كتابه المعروف TheLetterConcerningToleraiton، كان هناك مفكرون آخرون ناقشوا هذه القضايا وعالجوها، نظير بودن، وهوبز، وميلتون، بغض النظر عن كونهم شعراء أو فلاسفة سياسيين، أو غير ذلك. ولكن هل التسامح مسألة اخلاقية ام لا؟ يجب القول ان ثمة رؤيتين بهذا الشأن في العالم الغربي. الرؤية التي يمثلها لوك، وهو لا يتطرق لمفهوم التسامح من حيث هو اخلاقي أو غير اخلاقي، بل يؤكد على ان عدم التسامح ممارسة غير عقلانية. انه يحدد الحيز الديني بالقضايا ذات الصلة بالفرد وشؤونه الروحية الخاصة، ولأن غاية الدين اسعاد البشر وفلاحهم، تتعلق حدود وظائف الدين بالكنائس. اما بخصوص الدولة فينبغي القول ان فلاح البشر ونجاتهم لا تتعلق بمهام الدولة، لذلك يرى من غير المعقول ان تستخدم الدولة ادوات تتناسب وسلطتها الدنيوية لفرض شؤون ومعتقدات دينية. لهذا يحذر في رسالته الحكومات من الانحياز لصالح كنيسة معينة ضد كنيسة اخرى.

الممثل الابرز للرؤية الثانية هو جون ستيوارت ميل الذي يفصل في المسألة فيقول ان من شروط الحياة الاخلاقية التي يراد للبشر ان يعيشها، هو تنوع المدارس والمعتقدات في المجتمع. ويطرح هذه الفكرة بالنحو التالي: اذا اراد كل انسان الاستقلال والحرية، وهي برأيه ألمع خصوصيات الانسان وسمته المائزة عن باقي المخلوقات، فيجب ان يتمتع بحق الاختيار، وهو حق لا يطبق على الارض ما لم يشتمل المجتمع على التعددية والتنوع. واذن فهو يؤسس فكرته على التعددية.

على ان هناك ثلاثة مناح في التعامل مع التعددية: المنحى الذي يعترف بالتعددية كواقع يعيشه المجتمع. والمنحى الثاني يتقبل التعددية كواقع، بيد انه يتوخى تحديد الاساس الذي يجب ان تبتني عليه تخطيطات الدولة في هذا المجال. اما المنحى الثالث فهو الذي لا يكتفي بالاعتراف بالتعددية كواقع معاش، بل ويشجع عليها. وفق هذا المنحى كلما توفرت للفرد خيارات اكثر كلما كان الفرد اكثر حرية

واختيارا، وبذلك سيقترب من انسانيته اكثر، وليس من واجب السلطة ان تتسامح في تعدد المسالك والمدارس وحسب، بل عليها ان تبذل قصارى جهدها لصيانة هذا التنوع والتعددية والحفاظ عليها.

ما يثيره جون ستيوارت ميل ينضوي تحت المنحى الثالث. فهو يؤكد ان ليس هذا التنوع موجود وحسب، انما على الدولة ان تصونه وتطوره. القضية التي يثيرها ميل وهي قريبة من مداخلة الدكتور نقيب زاده، هي ان عدم التسامح ليس اسلوب السلطة بالضرورة، انما قد تستخدمه الاكثرية في المجتمع ضد الاقلية، والواقع انه يريد تعميم المسألة لتشمل المؤسسات الاجتماعية ايضا.

ولا نريد التطرق لدرجات نجاح هذه المناحي في اثبات مضامينها. غير ان النقطة التي اود التنويه بها هي ان للتسامح شروطه. هناك شرطان اساسيان له على الاقل: الاول: ان يتوفر المجتمع على تعددية عقدية ملحوظة. فما لم تكن هناك تعددية وتباينات في العقائد دال نطاق المجتمع، لن تبرز اشكالية التسامح الى السطح اساسا. الثاني: ان لا يكون لاحد الانساق القدرة على الغاء الانساق الاخرى وكبتها.

فيما يتعلق بثقافتنا ومجتمعنا والى أي سقف كانت هذه القضية مطروحة فيه؟ يجب القول ان النوع السياسي من التسامح جديد على ثقافتنا ومجتمعنا. لو نظرنا للتسامح من زاوية الاقلية المضطهدة التي لم تُعامَل بالتسامح، فلاشك انهم يطالبون بافشاء هذه الحالة واشاعة التسامح الى اقصى حدوده. ولكن قد نكون تارة اصحاب السلطة في المجتمع، اذ ذاك سنتوخى تقليص حدود التسامح قدر المستطاع. بتعبير آخر، حينما نكون اقلية نطالب بتوسيع مدى التسامح وفسح المجال لانشطتنا وتجلياتنا، اما حينما نكون اكثرية حاكمة، فنحاول عدم ابعاد المجتمع عن التوحد في المنحى والنسق كواحد من مميزات السلطة الوطنية. أية هذه الظروف يعيشها مجتمعنا الشيعي أو مجتمعنا الاسلامي في ايران؟

واضح انه ما خلا بعض الاطوار التاريخية المحددة، نادى الشيعة على مر التاريخ بالتسامح من منطلق كونهم اقلية، أي اننا عشنا ظروفا حكمتنا فيها سلطة غير مطابقة لمطامحنا، ومن الطبيعي والحال هذه ان نرنو الى إشاعة التسامح وتوسيع رقعته ما

امكن. اما بعد انتصار الثورة الاسلامية، فالسلطة في يد اكثرية من افراد المجتمع لهم ذات العقيدة والاهداف. اختلفت المسألة هذه المرة، وبالطبع فقد اختلفت زاوية النظر لاشكالية التسامح.

اعتقد ان محورين جديدين برزا الى السطح اليوم ولم يكونا موضع نقاش من قبل: الاول هو اننا حينما نريد ان تكون لنا حكومتنا الاسلامية اليوم، أي حينما نريد حكومة ايديولوجية للاسلام، فأي التفاسير الاسلامية يا ترى سنعتمده لحكم المجتمع والبلد. واذن تعود احدى حالات التسامح هنا الى اكثرية المجتمع. المحور الثاني يرتبط بالاقليات الدينية في المجتمع، وهنا ينبغي القول ان القوانين التي تضمنتها النصوص الاسلامية في بدء ظهور الحضارة الاسلامية، تركت ايدي الحقوقيين الاسلاميين مفتوحة، لذلك احرزوا نجاحات حقيقية في تعاملهم مع اهل الكتاب. ولكن فضلا عن محاورنا الداخلية، ثمة قضية جديدة اخرى هي اننا في مطلع حضارتنا الاسلامية كنا قبل كل شيء حيال فرق اسلامية مختلفة او فرق دينية مختلفة. بكلمة ثانية، كنا حيال اختلاف بين مذاهب اسلامية، أو بين المسلمين واهل الكتاب، بينما نواجه اليوم فئات اخرى لا تنتمي للدائرة الدينية اساساً، أي ربما كانوا جماعة لا تعتقد بدين، أو تؤمن مثلاً بفصل الدين عن السياسة. هاتان مسألتان استجدتا وعلينا مناقشتهما.

والنتيجة هي ان الافضل التركيز على حدود التسامح، لأن كافة الانساق تقريبا مجمعة على ضرورته، انما التباين فيما بينهما يرجع الى تخوم هذا التسامح.

○ اقترب الدكتور بهشتي في مداخلته من علم الاجتماع السياسي، لذا ربما كان من المناسب ان نستمع لتعليقات الدكتور توسلي بوصفه عالم اجتماع.

توسلي:

حينما تتولى الاكثرية زمام الامور، لا نحتاج من الناحية السياسية الى استخدام مصطلح التسامح، انما يجب تحديد سقف استعداد الاكثرية لمنح الاقلية مجالا

للتعبير عن رأيها وممارسة انشطتها. وبالطبع فإن مثل هذا المسلك يتغير بالسلطة، وهو شديد النسبية. ولكن اعتقد ان للتسامح معاني اعم تتخطى مسلك السلطة الحاكمة، وتتسع للعلاقات الانسانية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية. وبصرف النظر عن الجانب الفلسفي للموضوع، يبدو دور الدين في تقبل التسامح او رفضه على جانب كبير من الخطورة والاهمية.

ان الدين بصوره المختلفة، الايديولوجية وغير الايديولوجية، في الماضي والحاضر، بحاجة اكبر الى التسامح، ذلك ان الحوافز العقدية من اقوى الحوافز والنزعات الانسانية التي تؤخذ مأخذ المطلقات والجزميات مما لا يمكن التسامح فيها.

المهم هو لماذا يحتدم النقاش اليوم حول هذا الموضوع؟ ولماذا نستخدم هذا المصطلح؟ ولماذا طفق البعض يكرر هذا الشعار بعد القرون الوسطى خصوصا في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد؟ اعتقد ان لهذه الظاهرة سببين: من ناحية يتسبب الافراط والعصبية المتطرفة والدوغمائية السائدة في المجتمع، ان لا نتسامح ولا نتساهل في شيء ولا نغض الطرف عن أية زلة، وبهذا تتقوض مساحة التسامح وتنحسر. ومن ناحية ثانية وكما نوّه الاساتذة، تتخذ السلطة المؤدلجة انماطا متفاوتة، بيد انها على كل حال تتسم دائما بالجزمية والتطرف (الراديكالية) الذي يهيمن على كل شيء، وغالبا ما يتقلص نصيب التسامح داخل دائرة الايديولوجيا الى ادنى مستوياته، وهذا ما يمكن رصد العديد من النماذج له في العالم راهناً وسابقا، وهو ما لا يتسع المقام للتفصيل فيه، لكنني اشير فقط الى الكالفنية في الماضي، والستالينية في الزمن المعاصر.

التسامح (وهو من مصدر تفاعل مصطلح يبدو صائبا ومناسبا، وربما كان من حيث المعنى مختلفا بعض الشيء عن مصطلحي السمحة والسهلة اللتين قد توصف بهما الشريعة، ففي التسامح أو التساهل شيء من التقابل المستتر. أي ان للقضية جانبين، فنحن نتسامح مع الآخرين لأننا نتوقع منهم التسامح معنا. أما في السمحة والسهلة فنحن نطل على المسألة من شرفات متعالية، وفي الاسلام توصف الشريعة

بانها سمحة سهلة من موقع متعال. وفي الآية الكريمة ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن﴾ مصداق للتسامح يتجسد في المجادلة بالتي هي احسن في الموضوعات الدينية والثقافية. بعبارة ثانية، اذا ترفعنا عن مستوى الموقف الايديولوجي، نستطيع دخول مساحات النقاش الفكري والنظري الحر، فنستبعد الانساق الجزمية، لنستمع الى كلام بعضنا، ونستعيض عن الخطاب الموجه المطلق باحترام وجهات النظر الاخرى. وبالتالي فان اشكالية التسامح تطرح حينما يعاني المجتمع من عصبية وتطرف، أي حينما يسود الافراط وعدم التساهل وتتضاعف الضغوط من قبل بعض المجاميع والاوساط.

وهكذا لو توخينا ملامسة الاشكالية بصيغتها العامة لاشتملت على كافة الصعد والمجالات، اما اذا رمنا التخصيص فاعتقد ان التسامح الديني يجب ان يحتل المرتبة الاولى في سلم الاهتمامات، ذلك ان للتسامح الديني الكثير من التبعات والآثار، وعدم التسامح في المضمار الديني يسوقنا الى حيث التشدد وعدم التغاضي عن اية شاردة وواردة، فتكتسب الحال مواصفات الشمولية والاطلاق، وتتمدد الى اقاليم الكتابة والقراءة والازياء والحياة اليومية، وبهذا نشهد اللاتسامح في شتى مرافق الحياة ومفاصلها.

القضية لا تنحصر في المواقع التي نتموضع فيها وننتمي اليها فكرياً وعقيدياً، وهل نختلف في الرأي مع احد ام لا؟ لكننا حينما ننظر بعدسات المطلق لكل شيء، ونصنف كل ما نراه الى اسود كالح وابيض ناصع، سيغيب التسامح عن مسرح الحياة تماما، وبهذا يتبرّم بنا حتى الانسان العادي في مشروع توظيف بسيط لكي يكون متجانسا مع اطارنا الفكري والعقدي او يتظاهر بالتجانس على الاقل، والا حرمناه من الوظيفة ومن حق الحياة العادية ومن الساعات الاضافية، بل نحرمه في الواقع من كل حقوقه حتى حق الحياة، ما لم يكن تبعا لنا ولاراداتنا. في مثل هذه الحالات ايضا تتبدى للعيان ضرورة التسامح واهميته.

في دنيا اليوم التي تشهد من جهة تنوعا وتعارضات جمة في المشارب والعقائد، ويعترف فيها من جهة ثانية بالحقوق الطبيعية والاولية للانسان مثل حق اختيار العمل

والسكن وحرية التعبير عن الرأي وعدم التجسس، وتعد هذه حقوقا محبذة ايجابية، يتجلى التسامح كحالة انسانية قبل كل شيء. أي يجب ان ننطلق من مبدأ ان الافراد متفاوتون في تصوراتهم وافكارهم ومعتقداتهم، إذ لا يفكرون جميعهم على شاكلة واحدة، الا انهم متشاركون في شيء واحد هو انسانيتهم وحاجتهم الى علاقات انسانية سليمة، وينبغي احترام حرياتهم واراداتهم. وعليه فالتسامح مع الآخرين يؤدي الى التسامح معنا، أي اننا لو آمنا بالتسامح كحالة انسانية عامة، يجب ان نتوقع هذا التسامح للاقلية المسلمة في امريكا او بلجيكا او البوسنة والهرسك ايضا.

إذن، يتوجب اولا النظر للقضية كمبدأ عالمي انساني. وثانيا يجب اعتماد هذا التسامح على المستوى الوطني، نظرا للفروقات الدينية والعقيدية والثقافية واللغوية.

اذا سلمنا لمبدأ الحياة المشتركة بين البشر، ولمبدأ حريتهم في التفكير وابداء الرأي، ستكون الحصيلة تنوعا واختلافا في الافكار والطروحات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، إن على مستوى الجماعات الصغيرة، وان على مستوى البلد، أو حتى على المستوى العالمي. والتسامح هو الآلية التي تتعامل بها هذه المجموعات مع بعضها.

لم يخل العالم القديم من تسامح، بيد انه كان اقل بكثير مما هو عليه اليوم. العصبيات في الماضي كانت اوسع وارسخ. وحينما ننقد التعصب لا نقصد الكف عن الدفاع عن معتقداتنا وافكارنا الصحيحة، فهذا الحق يبقى محفوظا لنا، انما المشكلة هي ان نبغي تطبيق افكارنا بأي ثمن من الاثمان وباستخدام كافة الوسائل والاساليب.

الذي اعتقده اننا يجب ان ننظر للتسامح اولا ، لا من زاويته الاخلاقية او الدينية، بل بمعناه الانساني قبل كل شيء، بالمعنى الذي يتوقع من خلاله كل انسان ان تحترم عقيدته وافكاره وتوجهاته. وربما لهذا السبب نقد القرآن الكريم حالة الاكراه الديني فقال ﴿لا اكراه في الدين﴾، معنى ذلك ان ليس من حقنا فرض فكرة او عقيدة على احد بالاكراه، وان مثل هذه العقيدة لا قيمة لها؟

بعد التركيز على هذا المبدأ الانساني العام، تحظى المسائل الاجتماعية والعلاقات بين الجماعات المختلفة بالمرتبة الثانية من الاهمية، فالمجتمع يضم

جماعات مختلفة لكل منها عقائده ومتبنياته وآدابه المتفاوتة. واذا لم تستطع هذه الجماعات النظر لهذا التنوع بأفق واسع وصدر رحب، وبانتهاج التسامح والتساهل، فلن يتفاقم التوتر والاضطراب في المجتمع وحسب، بل وستسفر مثل هذه الضغوط عن انحرافات خطيرة. وبالتالي فالتسامح بوسعه لا كمبدأ اخلاقي ميتافيزيقي، بل كأسلوب عملي، الوقوف بوجه النزاعات والاحتراب وشتى صنوف الانحراف.

المسألة هي ان بإمكان الانسان صاحب العقيدة والفكرة السيطرة على غضبه حيال المنافس اوالخصم، والتخفيف من ضغوطه العصبية فلا يتعامل بأنانية وتحامل مع العقائد الأخرى، وبكلمة واحدة عليه ان يعتمد التعامل الانساني المتبلور في مفهوم التسامح.

في الطور الثالث، يناقش الموضوع على مستوى الدول، والفرق، والاديان، والجماعات السياسية والثقافية والقومية التي تحتاج الى التسامح. لقد شهد العالم الغربي حتى القرن السابع عشر والثامن عشر اعنف الصراعات الدينية والطائفية والمذابح العقيدية والفكرية وحتى العنصرية (لاسيما في امريكا والهند واصقاع اخرى). هنا ايضا هب التسامح لنجدة الانسان وخفف من حدة الصدام. وفي ايران كان التسامح الديني مشهودا منذ القدم بين المسلمين والاقليات الدينية، بيد ان مدياته اختلفت من حين لآخر. حيثما عاش المجتمع حالة التوازن والسكينة والسلامة الروحية، ظهر التسامح الى السطح، ومتى ما ساد الافراط والتفريط تفاقمت التوترات والضغوط والنزاع، وتراجع التسامح الى ادنى مستوياته.

نقطة اخرى لابد من ذكرها هي ان الضغوط على العاجزين عن الدفاع عن انفسهم اذا ازدادت وتضاعفت، برزت الحاجة الى التسامح، خصوصا وان المجتمعات الانسانية لا تستطيع العيش بطريقة انسانية من دون تسامح، سواء على الصعيد العالمي أو على الصعد الداخلية والوطنية، ذلك ان العصبيات الدينية والعرقية والطائفية والوطنية والايديولوجية والسياسية والحزبية تمثل واقعا لا سبيل الى انكاره، وبإمكان التسامح ان يلعب دور المعالج لهذه الحالات السلبية في كثير من الاحيان. الايرانيون انفسهم واجهوا مشكلات عدم التسامح في البلدان الاخرى، لاسيما بعد

الثورة وانتشار الدعايات الغربية ، افضى عدم التسامح مع الايرانيين الى فجائع فادحة احيانا (من ذلك الاغتيالات التي طالت الشيعة في باكستان، او مضايقة بعض الاديان في بعض البلدان الغربية) وهي حالات تنبع في الغالب من افكار تصور الايرانيين متعصبين لا يؤمنون بأي تساهل او تسامح. هذه امثلة تعرفنا اكثر باهمية هذا المفهوم ومدياته والحاجة اليه كأداة تعايش مع الآخرين.

خلاصة مقالي ان هذه قضية اجتماعية ملموسة تتصل بفترات يسودها التطرف والعصبية، وهي ممارسة ذات جانبين، لذا ينبغي ان تسود المجتمع برمته، ليتاح للناس ان يتعايشوا مع بعضهم بسلام ووئام.

بهشتي:

انا لم اقل ان الاكثرية اذا تولت السلطة، انحسر مد التسامح، انما رمت تأكيد ان المهم في اطار التسامح السياسي هو ان لا تكون لطرف القدرة على فرض متبنياته على الطرف الآخر. واذا لم يحصل هذا الاكراه يتسنى القول ان الاقلية تنعم بالتسامح. ما اردت التنويه اليه هو ان الشيعة قلما تولوا السلطة طوال التاريخ الاسلامي.

وبالتالي تطرح المسألة الآن بالنحو التالي: الآن وقد استلمنا زمام الأمور وتولينا السطلة، ما هو الاساس الذي نحدد وفقه حدود التسامح؟ القضية الاولى المثارة في بلادنا هي: أي القراءات الاسلامية يجب ان تتخذ منطلقا لرسم حدود التسامح؟ اما القضية الثانية فذات بعد خارجي، كيف يجب ان نتعامل على اساس من التساهل والتسامح مع الآخرين؟ في عهد من العهود واجهنا مسألة اهل الكتاب، ويمكن اليوم استخدام المرتكزات القديمة ذاتها للتعامل مع الآخرين. على ان المسألة التي استجدت لا تنتمي لدائرة اهل الكتاب، لكنها تتعلق على كل حال بافراد يعيشون ضمن دائرة السلطة الوطنية.

ما اريد بيانه هو ان المهم بالنسبة لنا، والمهم على مستوى العالم هو حدود التسامح ومدياته. ففي العالم الذي نعيشه ونشهد فيه التسامح، لازال النقاش متواصلا بين المفكرين الليبراليين حول حدود التسامح. وقد غذت الموضوع مشكلات

العنصرية والحروب الأخيرة في اوروبا. فريق قال ان الحدود يجب ان لا تكون تلك التي تحددها الليبرالية، لأنها في هذه الحال سترسم وفقا للفكر الليبرالي الذي يحمل توجها خاصا في علم الانسان وعلم الاخلاق. فهل يصح ان تحدد الليبرالية تخوما للتسامح تطبقها مجتمعات لا تدخل ضمن دائرة الثقافة الليبرالية اصلا؟ اخال ان هذه هي الاشكالية التي ينبغي ان نعالج من خلالها موضوعة التسامح في بلادنا.

بورجوادي:

السؤال الذي طرحتموه يصطبغ بلون تاريخي الى حدما. وبخصوص الفكرة التي ألمع اليها الدكتور توسلي من ان الاحقاب الماضية لم تشهد تسامحا، اقول ربما كانت اثارة القضية بهذه الصيغة غير دقيقة.

توسلي:

الذي قلته ان التسامح في الماضي اقل منه اليوم.

بورجوادي:

اود تناول هذه القضية بنحو مختلف. حينما نريد التقييم يتوجب ان ننظر أي المجتمعات نقصده بتقييمنا وأي الحق نعنيها؟ ليس بوسعنا القول: هل شهد الاسلام تسامحا أم لا؟ فحينما نتحدث عن الاسلام، ينبغي تحديد القرن او الفترة التاريخية التي نقصدها، هل هو القرن الثاني الهجري أم الثالث أم الخامس؟ كما يتعين علينا تحديد الرقعة الجغرافية التي نرمي اليها، فالمدن الاسلامية لها تواريخها الدينية والسياسية المنفصلة، وربما اختلفت ظروفها عن بعضها. فكما ينبغي ان نحدد عند الحديث عن الحروب الطائفية في اوروبا، المناطق التي شهدت حربا معينة والطوائف التي اشتركت فيها وزمن وقوعها، كذلك يتحتم علينا حينما نتطرق للتاريخ الاسلامي أو لأي تاريخ، تعيين احداثيات خاصة لحدث خاص.

ورد في مداخلات السادة ان الشيعة لم تمسك بزمام القيادة والحكم في أي فترة، لكننا نجدها سادت في العهد الصفوي. ربما لا يكون العهد الصفوي من حيث

التسامح عهدا جيدا نتفاخر به اليوم. على سبيل المثال قتل الشاه اسماعيل اربعين الف انسان في تبريز. اعتقد ان هذا العدد ليس بالقليل في مدينة واحدة، لأن عدد السكان في المدن آنذاك لم يكن كبيرا، مع ذلك نراه يقتل اربعين الف نسمة من مدينة واحدة، والقتلى لم يكونوا طبعا زرادشتيين أو يهودا أو نصارى، انما كانوا مسلمين جميعا، لكنهم طبعا من السنة.

أرى ان احد العصور الاسلامية الزاهرة التي قلما تسلط عليه الاضواء، هو القرن الثاني للهجرة، والذي ربما اتيح لنا تسميته بقرن الامام الصادق. كثيرا ما سمعنا وقرأنا عن التعامل الانساني الطيب الذي ابداه ائمة اهل البيت مع اتباع الديانات والمذاهب الاخرى، لكن البلاء الكبير الذي نزل بالعالم الاسلامي على ايدي المعتزلة هو ظاهرة المحنة.

○ الغريب ان دعاة العقلانية ينقلبون احيانا الى انتهاج التشدد والعنف واللاتسامح وإهانة الآخرين بافظع الصور؟

بورجوادي:

المحنة حادثة خطيرة جدا في التاريخ الاسلامي، وقد لعب المأمون دورا رئيسيا فيها. كانوا يختبرون الجميع عقيديا ليروا هل الشخص صحيح العقيدة ام لا، او على حد تعبيرالبعض هل هو ارثوذكسي أم لا. و كما جاء في تاريخ الطبري، كان هناك على عهد الواثق العباسي ثلاثة آلاف اسير مسلم في يد الروم، وتقرر تبادل الاسرى، بيد ان المسلمين كانوا يختبرون اسراهم قبل استلامهم من الروم طارحين عليهم سؤالين: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ وهل رؤية الله جائزة في الآخرة ام لا؟ والذي يجيب عن السؤالين اجابة يرضى بها المعتزلة يعد مسلما، والا لم يعتبروه مسلما ليمكن استلامه من الروم، بمعنى ان مناط الاسلام لم يكن آنذاك مقصورا على شهادتي لا اله الا الله محمد رسول الله. بعد ذلك برزت الى السطح ردود افعال ابن حنبل وجماعته وأهل السنة في القرنين الثالث والرابع.

الظاهرة الاخرى التي اعقبت تلك المماحكات هي ظهور قضية العقيدة الدينية من القرن الثالث فصاعدا، حيث عكفت جميع المذاهب والفرق على تدوين رسائلها العقدية. وكما هو معلوم فإن بعضا مما نسب الى ابي حنيفة ليس من انتاجه، بل هو من عمل تلاميذه، ومما يعود لفترات تلت زمن ابي حنيفة. ظاهرة تدوين الرسائل العقيدية التي شاعت بكثرة في القرنين الثالث والرابع انطلقت من اهل السنة ثم انتشرت بين كافة المذاهب، وكانت بمثابة اعلان عن مواقف عقائدية اصبح مع الوقت ضروريا لكل فرقة او جماعة، فانبرى الجميع الى الاعلان عن معتقداتهم فيما يتصل بالله والتوحيد والنبوة والخلفاء الراشدين، والملائكة، والكتاب، والجنة، والجحيم، و...الخ.

○ **اشهر هذه الرسائل العقيدية هو كتاب الشيخ الصدوق.**

بورجوادي:

هذا على مستوى العالم الشيعي طبعا. وما يطرح اشكالية التسامح في المجتمع الاسلامي والتاريخ، هو مسألة العقيدة. فمثلا قد تتبنى السلطة احد المعتقدات، وتعلن بما لها من سطوة ان هذا هو المعتقد الرسمي للبلاد، فتطلق بذلك ارثوذكسية تقصي بها المعتقدات الاخرى، ولا ترفض المشارب الاخرى وحسب، بل وشعوب العالم الاسلامي الاخرى، ولا تقبل الا عقيدة واحدة. وصلتنا عن بواكير القرن الرابع الهجري رسالة عقائدية اسمها الرسالة القادرية. كانت السلطة والقوة هي الرصيد الاول الذي يقف وراء مثل هذه الرسائل، والكل يحاول ان يتطابق بنحو من الانحاء مع هذه الرسائل، واذا لم يكونوا مؤمنين بها عملوا بالتقية ربما.

اردت الاشارة الى تباين هذه الحالة بحسب الازمنة والمجتمعات الاسلامية المختلفة. مضافا الى هذا احببت التنويع الى فكرة عامة مفادها ان المسلمين لم يجربوا ذات المعضلات التي تعرض لها الاوروبيون. بمعنى ان المسلمين حتى لو تركوا لحالهم لكانوا متسامحين. الاسلام عموما ذو طابع تسامحي، وقد تعايش المسلمون دوما بجوار بعضهم، حتى في اصغر قرى ايران مثلا نجد اتباع الديانات

والمذاهب المختلفة يعيشون قرونا متمادية مع بعضهم بسلام ومن دون أية حزازات. بينما نرى في المجتمع المسيحي حالات من العصبية الشديدة لا تتسع لوجود حتى مسلم واحد بين النصارى. وفي المقابل نلفي حضورا سلميا تعايشيا لكل الاديان من مسيحية وزرادشتية وغيرها في كافة المدن الاسلامية.

المحصلة هي اننا سنجانب الصحة اذا جردنا الماضي برمته عن أي تسامح، فقد تحلى الناس انفسهم بالتسامح والصبر واستيعاب بعضهم بل والتعايش والاختلاط فيما بينهم، لاسيما في المدن التجارية ذات الاسواق الكبيرة.

انما برزت المشكلة في هذا المضمار حينما امتزجت المسألة بالسلطة السياسية، فرمت الحكومات لاسباب معينة الى فرض معتقد خاص على الناس. النموذج الصارخ لذلك هو المعارك التي نشبت في العهد الصفوي وما احاط بها من خلافات ونزاعات حامية الوطيس. وتدخلت الاعتبارات السياسية في هذه القضية كحالة العثمانيين ومجيء القزلباش الى ايران، او الدور الذي لعبته جماعات من قيبل آل خجند وآل صائب في اصفهان اللتين كانتا متنازعتين لعدة قرون، وربما كان لهذه النزاعات دور في هزيمة اصفهان امام المغول. لكننا حين نرصد الجذور التاريخية لهذه النزاعات نجد ان نظام الملك جاء برجل اسمه الخجندي من خجند الى اصفهان ليدخل الاصفهانيين في المذهب الشافعي من خلال المدرسة النظامية. وهكذا قد تبادر السلطة السياسية الى تغييرات تستتبع مشكلات تاريخية تمتد لقرون طويلة.

نقيب زاده:

اذا تكرس التسامح كقيمة او ظاهرة ضرورية، سوف يثار التساؤل عن المقدمات الاجتماعية والفلسفية والثقافية المساعدة على تناميها وازدهارها، وعن العقبات التي تقف في طريقها. يبدو ان ثمة رؤيتين على هذا الصعيد:

احداهما رؤية المفكرين الذين يشددون على الجذور الثقافية للتسامح، والمنحازين الى ان النظام الثقافي السائد هو الذي قد يتقبل هذه الممارسة في داخله، وقد لا يتقبل. وبما ان المنظومة القيمية ذات اهمية ملحوظة داخل النظام الثقافي،

ولهـذه المـنظومة صـلتها الوطـيدة المباشـرة بالديـن، لـذا كـان الديـن مصـدر كافـة التحولات الاجتماعية والسياسية، بل ومصدر المؤسسات الاجتماعية والسياسية في كل النظم الثقافية. نلاحظ في هذا المجال جملة نقاط ترتبط بخصائص الديانتين الاسلامية والمسيحية.

في احدى الخصائص تثار قضية منبت هذه الاديان وتاريخ ولادتها. مثلا يقال بالنسبة للمسيحية انها نمت وازدهرت حينما كان هناك نظام سياسي هو الامبراطورية الرومانية، ولم يكن هذا النظام قويا الى درجة السيطرة التامة على كل الصعد والمفاصل الحيوية الداخلة في رقعته السياسية ما اتاح الفرصة للديانة المسيحية على مدى ثلاثة قرون من ضعف الأمبراطورية الرومانية وعدم سيطرتها التامة على مرافقها ومكوناتها، ان تتفتح وتنمو وبعد فترة تعرض المجتمع الغربي لهجمات البرابرة، فاحتاج كلا الطرفين الى الآخر، ولم يستطع أي منهما في الوقت ذاته اقصاء الثاني عن الساحة.

اما الاسلام فعاصرت ولادته مجتمعا قبليا في حال نقلة الى مجتمع مدني. لذلك احتاج المجتمع الى هذا الدين ليساعده على نقلته التاريخية. وهكذا ظهر نمط من الواحدية الدينية فيما يتعلق بالنموذج الاسلامي، بينما شهدت التجربة المسيحية ضربا من التعددية أو الـ Laisite.

النقطة الاخرى التي تطرح في المضمار السياسي، هي ضرورة وجود مراكز قوى متعددة، حتى تتقدم عجلة التسامح الى الامام بشكل طبيعي. اذا كانت القوة متكاثفة داخل مركز واحد، على غرار ما ينسب للتجربة الاسلامية من احادية، فمن الطبيعي ان لا تكون هذه القوة المتكاثفة مضطرة لاشراك الآخرين وافساح المجال لهم، وبهذا لن تعتمد التسامح أو التساهل على الاطلاق. واذن، ينبغي السعي لايجاد مراكز قوى متعددة حتى تتوزع السلطة ولا تتجمع في نقطة واحدة. ويمكن رصد نموذج بارز لهذا التوزيع في بلادنا.

مثلا الجماعات التي نادت بالتسامح واطلقت افكارا مثل فكرة المجتمع المدني، تخلت عن هذه الشعارات حينما استلمت السلطة بعدما رفعتها حينما كانت خارج

السلطة. واليوم ايضا ينادي من هم خارج السلطة بشعارات الديمقراطية والتعددية والتسامح. وبالتالي فمن وجهة نظر السياسيين ينبغي تكثير مراكز القوى، والا فالنقاشات القيمية المجردة لن تفضي عمليا الى نتيجة تذكر.

ولا مراء ان للتسامح وشائجه المتينة بالسائد الثقافي، فجميع كتابات القرن الثامن عشر والكتابات السابقة التي غذت الديمقراطية الحديثة، ارست الدعائم الثقافية للتسامح والتعددية السياسية، بحيث نشهد اليوم تحول كافة الصراعات العنيفة التي زلزلت المجتمعات الغربية سابقا الى صور ملطفة من التنافس تتخذ اساليب النشاط الحزبي او التظاهرات والتجمعات القانونية المشروعة. بينما في المجتمعات التي لا تسودها هذه الثقافة ولا تتوفر فيها المقدمات الاجتماعية والسياسية، فنلاحظ صراعات عنيفة تعد عقبة خطيرة في طريق التنمية السياسية.

نقطة اخرى اود الاشارة اليها هي ان ماكس فيبر يرى في معالجته للرأسمالية ان الكالفنية اصدرت ترخيصا لظهورها، والعقلانية طورتها ودفعتها الى الامام. واخال ان الحالة مماثلة تقريبا بالنسبة للنموذج الاسلامي، فالاسلام يصدر ترخيصا بالتسامح لكن اذا لم تكن الظروف المعاشة ملائمة فلن يطبق التسامح عمليا.

○ اشرتم الى الكالفنية وكانت حكومة كالفن من اعنف الحكومات في العالم واشدها صرامة. يمكن القول ان كالفن بلغ بسياسة مناهضة التسامح ذروتها.

توسلي:

كالفن اصدر ترخيصا للرأسمالية.

○ كانت للرأسمالية هي الاخرى صلاتها بالتسامح والحرية، ولا يتسنى الفصل بين الظاهرتين بشكل كلي. يبدو انا اذا ارجعنا جذور التسامح والحرية نصل الى كالفن ولوثر فيما يشبه الفكرة التي اثارها الدكتور بورجوادي حول الاشاعرة والمعتزلة. هنا نواجه المفارقة من جديد، كيف نزع المعتزلة الى العنف اكثر من الاشاعرة ، وهم المؤمنون بالاختيار والحرية وان الانسان مفوض يتحرك من وحي عقله وانه فاعل

فعلـه؟ لقد شهد زمن المأمون وزمن المعتصم من بعده اعمال عنف عقيدي. كيف يمكن ان تـتعارض سـايكولوجية الاشـخاص المنـتجة لسلوكهم مع متبنياتهم الفكرية الى هذا الحد؟ حتى في العصر الراهن يمكن رصد مصاديق لهذا التناقض.

نقيب زاده:

تـيار الاصـلاح الدينـي فـي اوروبـا ظاهـرة شـديدة التعقيـد اساسـا، وكانـت نتيجة ممارسات غير مبدئية ركنت اليها الكنيسـة. اذا تابعنا هذه الظاهرة سنجد انها منطقية الى حد كبير. مثلا يعتبر كالفن الحقل السياسي حقل الشيطان والشر، فيسلخ عنه اية شرعية، ويتركه لايدي الشياطين والجلادين الذين يعتقد انهم موجهون من قبل الله لمعاقبة البشر على ذنوبهم، لذلك ينبغي ان يقبلوا بما هم عليه. لقد اسدى كالفن للسياسة اعظم الخدمات، لانه فصل تماما بينها وبين الدين، فاضحت السياسة بعد ذلك كالابن الذي طرده ابوه من البيت، فباشر حياته المستقلة كافضل ما يكون... هكذا دعم كالفن ولوثر استقلال الحقل السياسي.

○ ألم يكن كالفن نفسه على رأس السلطة في جنيف؟

نقيب زاده:

نعم، كان على رأس السلطة. تعلمون انهم لم يتقصدوا في بداية الأمر ابداع دين جديد، انما عمدوا الى عمليات تطهير وتنقية ترمي الى انقاذ الدين المسيحي، بيد ان طروحاته صبت بنحو غير مباشر لصالح السياسة واستقلالها، وكانت بمثابة عوامل خفية لتحولات اجتماعية، بمعنى ان تبعات الافكار المطروحة ومضاعفاتها كثيرا ما تخرج عن سيطرة صاحب الافكار. الواقع ان كالفن ايّد ضرورة السلطة المطلقة، أولا اقل من انه اكد عدم وجود أي مهرب من هذه السلطة.

بورجوادي:

في سياق الاستفهام الذي طرحه الدكتور بهشتي اردت ربط المسألة بزماننا

الراهن ومجتمعنا الحالي. اولا يتعين فصل موضوعة التسامح عن الموضوعات الاخرى الضرورية للمجتمع الحديث والسلطات العصرية، من قبيل حرية الصحافة والاعلام، والحرية السياسية، وحرية ابداء الرأي والتعددية الحزبية، و... الخ. فحينما تطرح قضية التسامح، ينصرف الذهن من فوره الى ساحة المعتقدات الدينية، وهل بوسعنا تحمل عقائد الآخرين، وهل يتسع صدرنا للاقليات الدينية والمذهبية والمعتقدات المغايرة لعقيدتنا فلا نكون ناديا خاصا تقصده مجموعة معينة من الافراد لا يسمح لسواهم بدخوله؟

سوف اطرح السؤال بهذه الصيغة: هل المعتقدات الدينية حالة قلبية شخصية خاصة ام لا؟ واذا كانت مسألة شخصية، هل من حق السلطة التدخل في الشؤون الخاصة للافراد؟ هل من مصلحة الدولة في المجتمع الحديث ان تدس انفها في اخص خصوصيات الافراد المتمثلة بشؤون العلاقة بينهم وبين خالقهم؟

نقيب زاده:

الغربيون يرون انهم مدينون في هذه النقطة للحقوق الرومانية التي ميّزت بين الحقوق العامة والحقوق الخاصة، أي ان الغربيين لم يحيلوا القضية الى المعتقدات الدينية يستخلصون منها هذا التمييز الضروري. فالعقيدة اذا بقيت مجرد عقيدة ولم تتحول الى تيار اجتماعي، فلن تسفر بالتأكيد عن نتائج مجدية. وبالتالي لابد من توفير الارضيات اللازمة التي تجعل الاطروحة فاعلة ومؤثرة. يتكلم المستنيرون اليوم عن الحرية، وللتمثيل اقرأ دائماً للدكتور اسلامي ندوشن في صحيفة «اطلاعات» نداءاته القائلة: كما ان الانسان يحتاج لقدح الماء فانه يحتاج لحرية التعبير عن الرأي. ولو اطلق الدكتور نداءاته هذه آلاف المرات من دون ان تكون ثمة ارضية اجتماعية موضوعية للحرية، فلن تتحقق الحرية، فهناك من يستخدم هذه الحرية ضد المجتمع، وعندها ستجتمع كلمة الجماهير لمواجهة الحرية وكبتها. اعتقد ان المسألة التي قلما حظيت بالعناية الكافية، هي الارضيات الاجتماعية اللازمة لتثمير الطروحات النظرية. مثلا حتى لو بحت اصواتنا من طول صراخنا المطالب ببناء بيوت لنا، ما لم يتوفر

الاسمنت والآجر، و... الخ، لن ترى هذه البيوت النور يوما من الايام.

بورجوادي:

لم يكن سؤالي ذا طابع تنفيذي عملي. لأجل بناء البيت لابد من الآجر والاسمنت والعمال. بيد ان النقاش هو هل يجب ان يكون لنا بيت؟ واين يجب ان يشيد وكيف؟ جوهر النقاش هل من مصلحة الدولة، او قل هل يحق للدولة، ان تتدخل في اخص شؤون الافراد (علاقتهم بخالقهم) أم لا؟ المسألة المطروحة في الاديان هي علاقة الانسان بالله. هل يحق للسلطة التدخل في هذه الشؤون؟ اخال ان هذه النقطة تشكل اهم واخطر مسألة في مجتمعنا اليوم، أو هي جوهر اشكالية التسامح.

توسلي:

ارى ان من الممكن تناول الموضوع على مستويات عدة، المستوى التاريخي والاجتماعي والديني، و... الخ. وهي طبعا مستويات مترابطة مع بعضها وينبغي البرمجة والتفكير لها جميعا وفي آن واحد. اعتقد ان التسامح في الظروف الراهنة الصعبة يعني اللاعنف. يمكن ضمن حدود معينة التسليم لأصل العقيدة واستبعاد الاساليب المتطرفة، الا ان البعض لا يسمح بالتعبير عن الرأي. وهذا ما ينبغي ان لا يسود المجتمع. السؤال الاول الذي يثار هنا؛ من الذي لا يسمح لمن، ولماذا، وبأية ذريعة أو مسوغ؟

الذي اراه هو ان لا تواجه الآراء والافكار بالعنف، هذا هو التسامح. واعتقد ان افضل تعبير لهذا المفهوم في مجتمعنا الاسلامي ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى: **﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾** وجاء فيه أيضا **﴿ولا تجسسوا﴾** أي لا يجوز الايغال في فحص معتقدات الناس وقناعاتهم. ما من مسلم حقيقي ومؤمن بالعقيدة الاسلامية يسمح لنفسه ان يتجسس على معتقدات الآخرين بذهنية سلبية.

في هذا المضمار لابد من الاشارة الى قضايا اخرى منها التباينات المشهورة على

المستويات المختلفة. على سبيل المثال قد تثار نقاشات معينة على مستوى الفقهاء، وهناك نقاشات اخرى تثار بين المستنيرين، وبين عامة الناس ايضا قد تطرح بعض الامور والمسائل الاخرى. وربما يتسامح العلماء حيال العديد من الآراء، بينما لا تتسامح العامة من الناس فيها. علينا التفكير في رفع مستوى التسامح وخفض درجة العنف بين النخب وعلى مستوى الثقافة العامة للمجتمع في الوقت ذاته.

نلاحظ احيانا ان المستنيرين انفسهم قد لا يتحلون بالتسامح مع بعضهم. ذكر الدكتور بهشتي مقولة جون لوك بأنه لا يخشى استبداد الملوك، بل يخشى استبداد العوام وعصبياتهم، فهؤلاء هم الذين يقفون بوجه معتقدات المستنيرين وافكارهم وحرياتهم.

يستشف ان ثمة فارقا في اساليب ممارسة التسامح، وهذا مما لا شك فيه اطلاقا، فالاعصار والامصار متفاوتة طبعاً من حيث شيوع التسامح فيها. لا يصح القول ان مجتمعا معينا لم يشهد في عصر من العصور أي اختلافات بين افراده، ولم يعرف أي لون من الوان التسامح. الاختلافات العلمية كانت موجودة في العالم دوما وبنسب متفاوتة. حتى في العلوم الطبيعية رأينا الفرنسي باستور حينما اكتشف الميكروبات، يواجه نقودا حادة من جانب بعض الاطباء ويتعرض لكثير من الجفاء والمحاربة من قبل بعض الاوساط العلمية. اذن حتى في الحقل العلمي قد نرصد احياناً بعض حالات عدم التسامح، ونعلم جيدا ان احباط النظريات العلمية الجديدة ظاهرة كارثية في المجتمع.

بورجوادي:

ليس هذا هو ما نسميه التسامح.

توسلي:

هذا ايضا يحتاج الى درجة من التسامح كي يأخذ طريقه الى النضج والازدهار. الجانب العلمي طبعا ليس موضوعنا في هذا المقام، لكنه قد يشهد عدم تسامح ايضا.

المواقف الفكرية ـ العقيدية تعاني من حالات العنف واللاتسامح اكثر. من المعلوم ان من معاني «Tolerance» في اللغة الفرنسية التجاوز والتغاضي.

بورجوادي:

Toleranceتعني التحمل و to tolerate بمعنى الصبر على شخص أو شيء معين.

O «Tolerance»تعني ايضا التعديل والتقريب. Tolerate هي التغاضي عن التباينات الصغيرة.

توسلي:

انها المداراة والتغاضي. معناها الدقيق ان لا نتوقع تخلي الآخرين عن معتقداتهم الشخصية، ولا نتهرب من الواقع. معنى «Tolerance» الاقلاع عن الوقوف في طريق الآخرين واستعمال العنف والقمع ضدهم. وبكلمة أخرى: تحمل العقيدة المغايرة.

على مستوى العقيدة السياسية يجب القول ان للتسامح «Tolerance» معنى خاصا معينا يستوعب الشؤون الشخصية. واعتقد ان حدوده هي القوانين السائدة في كل مجتمع.

اما المستوى الديني، فيجب القول انه اهم من المستويات الاخرى. اشار الاساتذة الى ان الاقلية حينما تتحول الى اكثرية، تظهر تحت رايتها تلقائيا العديد من الاقليات، وحينذاك ينبغي على الاكثرية ان تمارس التسامح من موضع التعالي، أي يجب ان تتحلى برؤية شاملة مستوعبة تتقبل الاجزاء في داخلها، ولا تفكر في الغائها وافنائها بالقوة. للتمثيل، لاحظنا في بلادنا انه رغم وجود ديانة رسمية هي الاسلام، ولغة رسمية هي الفارسية، بيد ان الديانات الاخرى كالزرادشتية واليهودية والمسيحية، واللغات أو اللهجات الاخرى كالآذرية والكردية والعربية تعايشت فيما بينها.

على هذا، اخال اننا حيال صعيدين مدخليين: الصعيد السياسي، والصعيد السلوكي. فيما يخص الصعيد السياسي يتوجب القول انه يتصل اتصالا عضويا بمقولة التعددية، فاما ان نقبل التعددية وهذا يفضي الى التسامح السياسي، واما ان لا نقبلها

ولا نفسح لها المجال، وهذا يؤدي تلقائيا الى الاحادية والتزمت واللاتسامح.

الصعيد الآخر هو الصعيد السلوكي، وما يسترعي الانتباه اكثر من غيره على هذا الصعيد هو كيف ننظم سلوكيات افراد المجتمع؟ بعض المجتمعات احرزت نجاحات معينة في هذا المضمار، لكنها نجاحات تحققت غالباً بفضل الثقافة، أي انه لم تكن نجاحات الزامية اجبارية. فمثلا حينما نشاهد ان الهنود لم يغيروا ازياءهم منذ قرون طويلة، فهذا شيء لم يحصل بالاجبار. واذن، ثمة وسيلتان مهمتان على الصعيد السلوكي، احداهما التربية والتعليم في حدودهما المتاحة، والثانية المستوى الثقافي لعامة الناس الذي ينبغي فحصه وتشخيص درجته وحيثياته. اعتقد انه في ظروف التناشز والاحتراب وعدم التسامح، لن يعجز العنف والاكراه عن التأثير وحسب، بل غالبا ما يثمر نتيجة معاكسة. واكبر قلقنا منبعث من النتائج السيئة المتأتية في الغالب عن هكذا سلوكيات. يمكننا ان نلاحظ مثل هذا حتى دنيا الاعلام، اذا كان الاعلام احاديا موجها اجتراريا، او اكراهيا غير مبرهن كما يقال، سيتمخض عن نتائج عكسية. وجلي ان من غير اللائق ان تكون نتائج الاعلام عكسية في المجتمع الاسلامي.

بخصوص مبررات التسامح في المجتمع الاسلامي، أرى ان مجتمعنا الديني يمتلك السلطة المادية الى جانب السلطة المعنوية، وبوسعه تحويل هذه السلطتين المعنوية والدنيوية الى سلطة مطلقة لا تعترف ولا تعمل بأي تسامح أو تغاض، واذ ذاك سيحرم المجتمع من الافكار والآراء المختلفة ذات الصلة بما يعترض طريقه من مشكلات وقضايا معقدة، ولن يشعر أحد بضرورة حرية التعبير عن الرأي، وبذلك سيسلك الجميع طريقا واحدا، فاذا لم يكن هذا الطريق صائبا فقد لا يؤدي الى الانحراف عن الهدف المنشود وحسب، بل قد يفضي الى التدهور والانهيار.

والخلاصة هي ان علينا العمل بالآية ﴿وجادلهم بالتي هي احسن﴾، بيد ان النقطة الجديرة بالنقاش في هذا المجال هي هل للجدال بالاحسن معناه الخاص، أم بوسعنا استقاء معنى اعم لهذا المفهوم؟

○ ثمـة نوعـان مـن الكـلام. احدهما كلام هو عين الفعل السياسي والمواقف السياسـية، والثاني كلام لا يتجاوز حدود الرأي والفكرة. ومن الطبيعي ان تكون التصورات حولهما متفاوتة، وتوجسات السلطة منهما متباينة. وعليه فالتسامح حـيال هذا وذاك قد يختلف. على سبيل المثال قد اكون طالب فلسفة اروي آراء هذا الفيلسـوف وذاك، ولا يتحسـس احـد مـن عملي هذا على الاطلاق. ولكن قد يطلق احدهم آراء سياسية تتوجس منها السلطة. كما ألمح السيد نقيب زاده، هذه درجة من التسامح تستلزم ظروفا ومؤسسات خاصة تشذب من ذلك التوجس.

نقيب زاده:

حينما اعلن نظام الجمهورية الاسلامية في ايران اعترف بحقوق وحريات الجميع. ولكن بعد مدة حدثت اعمال شغب وفوضى في نقاط مختلفة من البلاد، وذلك بسبب عدم توفر الظروف والأرضية اللازمة لانبثاق مجتمع حر سليم. اتصور ان هذه الظروف اذا لم تتوفر، فلن تكون هنالك مندوحة من استعمال القوة والعنف. ثمة ظروف موضوعية في المجتمع تستفز جماعات الطرد عن المركز. وفي اوروبا كانت هنالك اختلافات تبددت في ظل التنمية. بينما نسمع البعض يعزف على وتر التجزئة متذرعاً بوجود بعض الصعوبات والمشاكل، والحال ان معظمنا يرجح وجود سلطة قوية متشددة، على تجزئة البلاد وتفشي الفوضى، ولو احجم آقا محمد خان قاجار والشاه طهماسب عن ما ارتكباه من مجازر ونهب، لما استطعنا الجزم هل كان سيوجد اليوم شيء اسمه ايران ام لا؟ هذه حقائق موجودة على الأرض ومبثوثة في المجتمع يتم اعادة انتاجها ثقافيا، بمعنى انها تعود فتغدو تيارا ثقافيا، لذلك ننسى فلسفتها ومسوغاتها الاولى، ونندفع الى تزمت غير ضروري وعنف غير مبرر. اعتقد اننا حتى لو سلمنا المجتمع ليد دعاة الحرية، لساقوه الى اتعس الظروف. بكلمة ثانية، بسب بوجود عوامل غير مساعدة في صميم المجتمع، تنخرط الحكومات في ظروف تضطرها لاستعمال العنف والقوة.

توسلي:

لو بقينا بانتظار الظروف حتى نبلغ مطامحنا، سنكون امام سؤال ملح يقول: أي ظروف هذه التي نقصدها؟ وبأي الادوات والآليات يمكن توفيرها؟ التربية السياسية احدى هذه الظروف. فهل التربية السياسية متاحة في مجتمع مغلق ومناخ مغلق؟ واذا لم يتمتع الافراد على مختلف المستويات بتربية دينية وتربية سياسية كافية فهل يمكن توافر الظروف الثقافية التي نصبو اليها؟

باختصار، من اجل توفير الحد الادنى من هذه الظروف، لابد من دفع الثمن اللازم، واذا لم نكن مستعدين لدفع الثمن وقعنا في دور باطل. تعلمون ان من الذرائع التي كانت تطرح في عهد الشاه محمد رضا بلهوي، هي ان بلادنا لا تزال غير مستعدة لتقبل مفاهيم مثل الحريات السياسية والتعددية الحزبية، لأنها ستجر الى تقسيم البلاد، لكننا رأينا كيف ان كبت الحريات اسفر عن نشوب ثورة، وحافظت البلاد مع ذلك على تضامنها ووحدتها. ليس المجتمع بالشيء الذي نستطيع ايقاف القوانين التي تسوده، ونـنيطها بتوفير ارضيات معينة لا يمكن من دونها العمل لافشاء هذه الفكرة أو تلك.

اعتقد ان نجاح الثورة، ووجود القانون الاساسي كميثاق وطني، وسيادة نظام الجمهورية الاسلامية ومبدأ الجمهورية والحرية والمبادئ الاخرى ذات الصلة بالحقوق الاجتماعية والسياسية للجماعات والاقليات، هذا كله يمكن ان يمثل الارضية والظروف المناسبة للمشاركة السياسية والنمو العام، وللتسامح والتساهل تاليا. من الآن فصاعدا ترتبط المسألة بأمرين: الاساليب التي نعتمدها في هذا المضمار، وحسن نية المسؤولين. اذا تصدع أي واحد من هذين الامرين، فلن نبلغ النتيجة المتوخاة.

بخصوص حسن نية المسؤولين، يجب القول ان من واجب المسؤولين استخدام كافة الوسائل القانونية للعمل بالتربية السياسية المناسبة وتوفير مناخ منشود يسوده التسامح ويؤدي الى تطوير المجتمع. وبخصوص تربية الافراد ينبغي القول ان من الضروري توفير تعامل ملائم في الجامعات يحقق تلاقح الافكار والقناعات وطي

صفحة الرقابة الذاتية.

الخلاصة، اعتقد اننا اذا توقفنا حيث نحن، وتصورنا اننا يجب ان نبقى هنا الى ان تتوفر الارضية المساعدة لتسويد افكارنا، فلن تتوفر هذه الارضية في يوم من الايام.

○ ركز الدكتور نقيب زاده على نقطة اخرى من المسالة، انه لم يرهن حرية التعبير والنقاش بتوفر كافة الظروف، ولم يدافع عن العنف، بل قصد ان التشدد هو مقتضى السياسة احيانا، كما لم يسوّغ هذا التشدد اخلاقيا، انما اراد التأشير الى جوانب مختلفة للموضوع.

بهشتي:

احاول فيما يلي معالجة ثلاث نقاط مترابطة مع بعضها، وقد اشير اليها في مداخلات السادة. اولا بالنسبة للمعتزلة الذين عملوا بالتزمت والتشدد والاكراه، وهم دعاة الحرية وفلاسفتها، اعتقد ان المعتزلة آمنوا برؤية معينة فيما يخص الانسان، ولم يتسامحوا مع الذين لم يحملوا هذه الرؤية. فانت بامكانك الاعتقاد ان الانسان مخلوق حر لابد له من حرية التفكير، لذلك لا تتسامح مع من يضرب حرية الانسان عرض الجدار. هذه نقطة ترتبط بالوضع السائد في الغرب اليوم.

من ابرز النقود الموجهة لليبرالية السياسية اليوم، القول: صحيح انكم انصار التسامح ومن دعاته الاساسيين في مضماري السياسة والفكر، لكنكم لا تتسامحون مع الثقافات غير الليبرالية فتناقضون بذلك انفسكم. ربما كان هذا هو الاشكال الذي يثيره جون استيوارت ميل حينما يقول: اننا نؤمن بحدود للحرية تتمثل في احترام حريات الآخرين، فالانسان حر ما لم يضر بغيره، ولهذا يطرح ميل قانون الضرر.

والنقد الذي يرد على ميل ان اطروحته في الضرر غامضة جدا، اذ بوسعك اعتبار الكثير من الممارسات ضررا والكثير غيرها ليس بضرر. المسألة هي ان هذه الرؤية تستند الى فهم خاص للانسان. هذه اشكالية تثار حاليا في العالم الغربي وتتمثل في التعددية الثقافية. السؤال الذي وجه لليبراليين هو؛ لو اردنا تطبيق الليبرالية في مجتمع

متعدد الثقافات مثل المجتمع الكندي أو الامريكي، فما سيكون مصير الثقافات التي ترفض الليبرالية؟ المسألة هنا مسألة قيم.

في بريطانيا اثيرت تساؤلات حول المدارس، هل يحق لبعض الجماعات اقامة مدارس دينية؟ ثمة نظرية توصي بفصل التربية والتعليم عن الشؤون الدينية والقيمية والعقيدية، وهذا هو السائد في الغرب. انها العلمانية التي تفرض على من يرغب بطرح المسائل الدينية ان يطرحها خارج المدرسة. بيد ان هناك نظرية اخرى هي انكم لو اردتم تنمية المجتمع الغربي على اساس الليبرالية ومنها التسامح، فسينشأ ابناؤكم طبعا على الالتزام بالتسامح المطروح في الليبرالية، والمختلف عن التسامح المطروح في التصورات الدينية. ان تخوم التسامح لدى الليبراليين قد تختلف عنها لدى المتدينين، وبالتالي سيغدو إشاعة الليبرالية ظلما للمتدينين.

اريد ان اعبر عن هذه الاشكالية بالقول ان هناك علاقة بين القيم وحدود التسامح والآثار السياسية، فالافكار النظرية حول التسامح غير منفصلة عن شؤونه العملية.

والآثار السياسية تخرج التسامح الفكري عن نطاق الافراد كافراد. كان السؤال المطروح هو اذا تبنى الفرد عقيدة معينة، هل يحق ان نفرض عليه تغيير عقيدته ودينه وافكاره؟ التسامح بطبيعته اشكالية علاقات بين الافراد، وليس اشكالية فرد. فلو تبنى الفرد لوحده وبدون أي تأثيرات تخرج عن حيزه الفردي، لو تبنى الف عقيدة وعقيدة، فلن يكون للتسامح هاهنا محل من الاعراب، انما ينزل التسامح الى الساحة عندما تكون ثمة علاقات بين الافراد، فهنالك من يتسامح وهنالك من يتلقى التسامح ويتمتع به. تتجلى أهمية هذه المسألة اكثر حينما تكتسب الافكار ابعادا اجتماعية، هنا يظهر التسامح كقضية اشكالية.

في رسالة جون لوك نقطة دقيقة اشار اليها الشارحون، وهي ضرورة التمييز بين العقيدة الاصيلة والعقيدة غير الاصيلة. فمثلا قد نكره عددا من الناس على دين معين، وهذا ما حصل في بعض الفترات، وهو ما يستوجب البحث في العقيدة الاصيلة وغير الاصيلة، فقد يتظاهر الفرد باعتناق عقيدة ما، لكنه يؤمن بشيء آخر في دخيلته، وهذا من اخطر تبعات انعدام التسامح. الواقع ان كل مدرسة فكرية تحدد لنفسها تخوما

للتسامح، اما اذا الغينا التسامح بكل حدوده وانواعه، فقد اشرعنا الابواب للنفاق، اذ سيضطر الافراد اما الى النفاق او الى اللاابالية، وهذه مخاطر كبيرة تهدد المجتمع.

من جانب آخر، حينما يتخطى الفرد مرحلة عمرية معينة تحتم عليه التعاليم الاسلامية ان يترك الاسلام التقليدي الى الاسلام غير التقليدي الذي يجوز ان نسميه الاسلام الاختياري، وذلك حينما يبلغ الفرد طور التكليف الذي لم يكن قبله مكلفا بشيء، فيقلد بيئته وعائلته في التزاماته الدينية. ما ارمي اليه من هذه الاثارة توكيد دور التسامح في نوعية التربية والتعليم. ولكن حينما يبلغ الفرد سن التكليف يجب عليه وفقا للتعاليم الاسلامية دراسة الاديان والمذاهب المختلفة ليختار منها طريقه، فيقول مثلا انني اعتنق الاسلام لأني وجدته اكمل الاديان وافضلها، لا لأن مجتمعي واسلافي فرضوه علي. المسألة هنا اختيارية تماما، ومن الطبيعي ان لا نستطيع تحديد نتائج التخيير والحرية مسبقا، فربما لا تنتهي الدراسة والبحث الى اختيار الاسلام.

اخال ان علينا التدبر والتعمق بدرجات اكبر في مثل هذه القضايا، ذلك ان قوانيننا وتعاليمنا الاسلامية قدمت ما كان لازما من المسائل، بيد ان هذه المسائل قد لا تكون اليوم كافية. للتمثيل، اذا وصل الفرد الى نتيجة لم يشأ معها ان يبقى مسلما، فما ستصنع معه الحكومة الاسلامية؟ هل يمكنها الاكتفاء بالقول ان هذا الشخص خرج من الدين لذا يتوجب التعامل معه طبقا للقوانين المتوفرة، ام ينبغي سن قوانين اخرى فيما يخص اعتناق الاسلام كدين مختار؟ ومن يدري ربما كانت هذه القوانين موجودة لكننا لم نبحث القضية بالمقدار الكافي. ما اروم التشديد عليه هو ان معنى التسامح وتخومه وهما جانبان للقضية منسجمان مع بعضهما، لا يتحددان خارج المرجعيات الفكرية والمناحي الثقافية.

ليس بوسعنا رسم اصول شمولية عالمية للتسامح، وهذا ما توصلت اليه الليبرالية بالتحديد، لذلك انقسمت راهناً الى شقين: الذين يعتقدون ان سلطة محايدة يجب ان تحكمهم، سلطة تعزل نفسها تماما عن الانحياز الى هذه العقيدة او تلك. وهذا منحى ترد عليه جملة ملاحظات نقدية منها هل ان هذا الطرح ممكن اصلا؟ وهل هو ايجابي محبذ اساسا؟ الشق الآخر يمثله مفكرون متأخرون من قبيل ويل كيمليكا،

وجوزف راز، المعتقدين بأن من غير الضروري ان تعتزل السلطة كل انماط الانحياز والاعتقاد، فثمة اسباب يطرحونها تؤكد ان من غير الممكن ولا من المستحسن ان تبقى السلطة محايدة عقيديا.

من النماذج التي كثيرا ما تثار ضد الليبراليين، النموذج العثماني الذي اشتمل على العديد من الشعوب والنحل، ما يدل على وجود تسامح بين المسلمين يجعل من المتعذر القول انهم لم يجربوا التسامح ولم يعملوا به. يشير ويل كيمليكا الى ان التسامح الذي انتهجه العثمانيون ليس التسامح الليبرالي. بمعنى انه لو حدثت اضطرابات في الاقليات الدينية او اراد احد افرادها الخروج منها فلن تسمح له القوانين العثمانية بذلك. او اذا شاء احد المسلمين الخروج عن دينه والالتحاق باحدى هذه الاقليات، فلن يسمحوا له بذلك ايضا، بينما المهم بالنسبة لليبراليين اولا ان يكون الفرد حرا ليختار، وثانيا ان يكون حرا ليعيد النظر في اختياره. وهاتان الممارستان هما (الاختيار) Choice و(إمكانية إعادة النظر) Revizibility لدى الغربيين الليبراليين.

لا اريد ان اناقش في هذا المجال صحة هذه الطروحات أو سقمها، انما انشد التركيز على حقيقة ان المدارس والقيم السائدة فيها هي التي ترسم تخوم التسامح واحداثياته، وتحدد من يستحقه ممن لا يستحقه، ومن يدخل في دائرته ممن لا يدخل. وعليه ينبغي ان لا نفزع من تقديم رؤية اسلامية للتسامح ومعالجته من زاوية تعاليمنا وموروثنا الخاص، فنحن نعيش في مجتمع يريد يقينا ان يكون مجتمعا اسلاميا لا يتخلى عنه دينه.

المحتويات

تحرير التدين من الكراهية.. ٥

عبد الجبار الرفاعي

في القول بأن التسامح ليس منة أوهبة.. ١٣

عبد الله ابراهيم

المسلمون في عالم عدائي.. ٣٥

عبد المجيد الشرفي

اشكالية التسامح... ٥٧

محمد مجتهد شبستري

عوائق التفاهم بين الثقافات.. ٨١

محمد سبيلا

مفهوم التسامح: اطلالة على الركائز النظرية................................... ٩١

مصطفى ملكيان

العنف الديني تجاه الآخر... ١٠٥

رضوان السيد

على طريق التسامح: نحو علم فرقي جديد...................................... ١١٥

غالب حسن الشابندر

التسامح وجذور اللاتسامح... ١٢٧

حسين نصر

التسامح ومنابع اللاتسامح... ١٤٩

ماجد الغرباوي

في معنى التسامح: التسامح وآفاق السلم الأهلي..١٩٧
محمد محفوظ

التسامح ومنابع اللاتسامح...٢١٧
ابو يعرب المرزوقي وآخرون

الآخر شرط وجودي ومعرفي للأنا..٢٥٥
محمد حسن الامين وآخرون

من التسامح الى احترام الآخر...٢٨٥
رضوان السيد وآخرون

مفهوم التسامح...٣١١
علي رضا بهشتي وآخرون

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـ نحو منهجية معرفية قرآنية — طه جابر العلواني
٢ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة — محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـ ابستمولوجية المعرفة الكونية — محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد — زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث — زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثروبولوجيا — ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة — حسين رحال
٨ ـ النص الديني و التراث الإسلامي — أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي — خنجر حمية
١٠ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة — كمال الحيدري
١١ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين — مصطفى ملكيان
١٢ـ النص الرشدي في الخطاب المعاصر — علي عبد الهادي
١٣ـ انثروبولوجيا الاسلام — اعداد:ابوبكراحمد باقادر
١٤ـ التسامح ليس منة او هبة — اعداد:عبدالجبار الرفاعي
١٥ـ المفكرون الغربيون المسلمون — صلاح عبد الرزاق